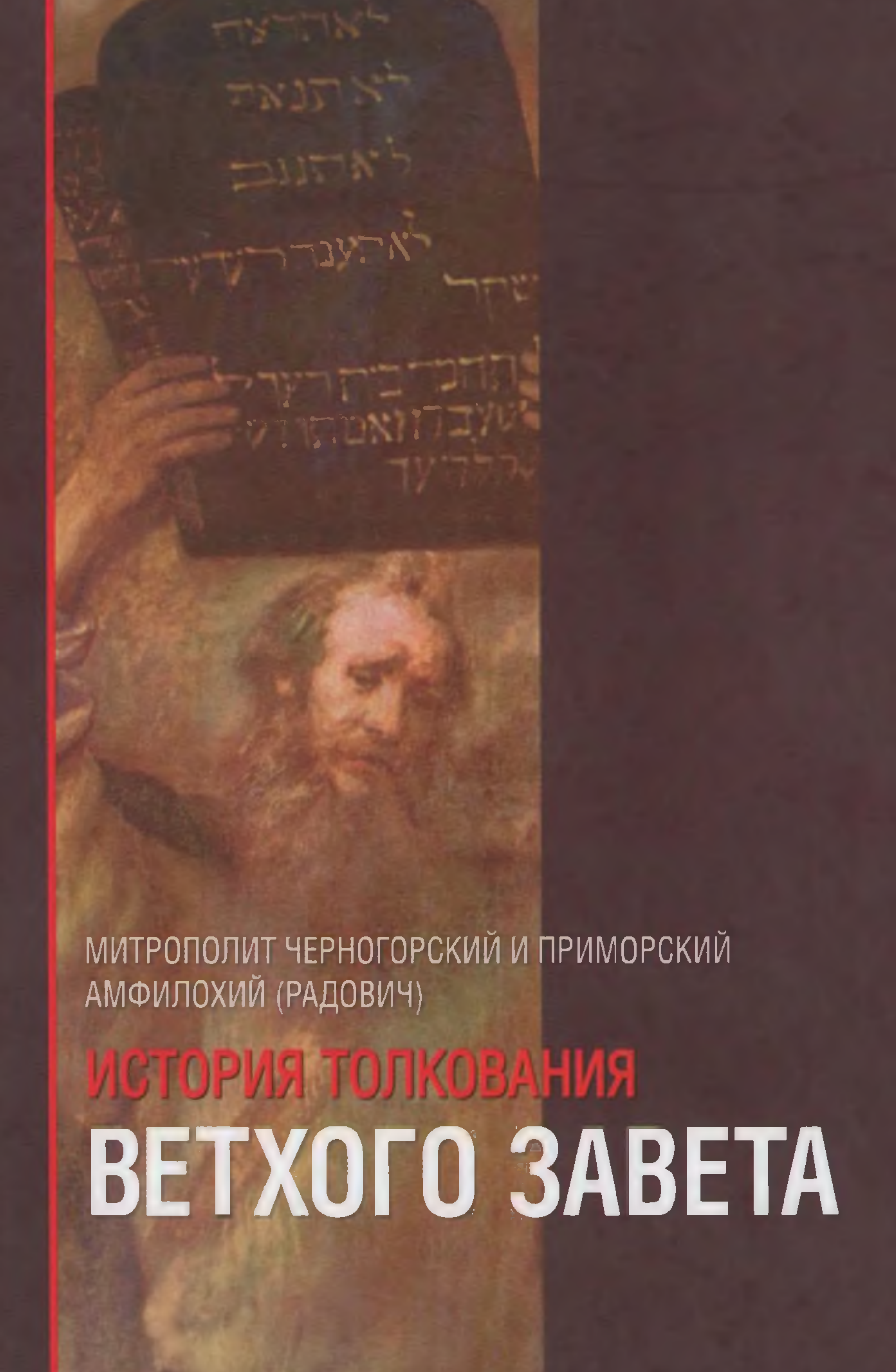


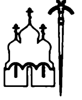
МИТРОПОЛИТ ЧЕРНОГОРСКИЙ И ПРИМОРСКИЙ
АМФИЛОХИЙ (РАДОВИЧ)

ИСТОРИЯ ТОЛКОВАНИЯ
ВЕТХОГО ЗАВЕТА

Митрополит Черногорско-Приморский
АМФИЛОХИЙ (РАДОВИЧ)

ИСТОРИЯ ТОЛКОВАНИЯ ВЕТХОГО ЗАВЕТА

Перевод с сербского Н.В. Ивкиной
под общей и научной редакцией
А.Г. Дунаева



Москва
Издательский Совет
Русской Православной Церкви
2008

УДК 22.07
ББК 86–372
Амф 63

*По благословению
Святейшего Патриарха Московского и всея Руси
Алексия II*

Амфилохий (Радович), митрополит Черногорско-Приморский.
Амф 63 История толкования Ветхого Завета / Пер. с серб. Н. В. Ивкиной под общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. — 264 с., указ.

Исследование митрополита Амфилохия (Радовича), одного из самых известных современных сербских богословов, посвящено истории экзегезы Ветхого Завета в Православной Церкви за два тысячелетия. Автор сосредоточивается, прежде всего, на непреходящей духовной ценности библейского текста, одновременно показывая значимость и востребованность святоотеческих толкований для любой эпохи. Особую ценность работе придает обзор истории ветхозаветной экзегетики в славянских странах — Болгарии, Сербии, Румынии, а также в России.

Перевод осуществлен по последнему (третьему) сербскому изданию (2002 г.) и снабжен многочисленными редакторскими примечаниями, ссылками на новейшую литературу и указателями, в том числе — паримийных богослужебных чтений. Книга будет полезна преподавателям и студентам богословских учебных заведений, всем, интересующимся православной библейской герменевтикой и экзегетикой.

ISBN 978–5–94625–253–9

Заметка об авторе

Митрополит Амфилохий (по рождению Ристо) (Радович) родился на Рождество 7 января 1938 года в Баре Радовича на Нижней Мораче, от отца Чира и матери Милевы (урожденной Бакич). Среднюю школу он закончил в родном городе, а богословскую во имя святого Саввы в Раковице — в Белграде. Диплом на богословском факультете в г. Белград получил в 1962 году. На философском факультете в Белграде изучал классическую филологию. Большое влияние на митрополита Амфилохия оказали преподобный Иустин (Попович), великий богослов и духовник, и святогорский старец Паисий. Впоследствии он продолжил образование в Берне и Риме, откуда переехал в православную Грецию, где прожил семь лет, принял монашеский постриг и служил священником. В этот период в Афинах он защитил докторскую диссертацию (на греческом языке) о святителе Григории Паламе. После года, проведенного на Святой Горе, он уезжает в качестве профессора в Институт святого Сергия в Париж, а с 1976 года становится профессором на Богословском факультете[1] святого Иоанна Богослова Сербской Православной Церкви в Белграде на кафедре катехетики с методикой религиозного наставления. Владеет греческим, русским, итальянским, немецким, английским и французским языками. В 1985 году избран епископом Банатским. Из Вршаца переехал в Цетинь, где в Сочельник Рождества 1991 года был хиротонисан митрополитом Черногорско-Приморским, Зетско-Бродским и Скендерийским и экзархом Печского престола. Член Союза писателей Сербии и Черногории.

Митрополит Амфилохий опубликовал следующие работы: «Тайна Святой Троицы по учению свт. Григория Паламы», 1973 (докторская диссертация на греч., издана в 1991 г.)[2]; «Смысл Литургии», 1974 (на греч.); «Синаиты и их значение в Сербии XIV века», 1981; «Филокалийное движение XVIII и начала XIX века», 1982 (на греч.); «Духовный смысл храма Святого Саввы на Врачаре».

---

[1] Сейчас в Сербии факультетами называют отделения Белградского государственного университета (и расположенные в других городах). — *Пер.*

[2] Одна из глав диссертации вышла также на французском языке в журнале «Вестник Западно-Европейского Патриаршего Экзархата» и именно с данного издания (а не с греческого, как утверждают составители хрестоматии) была переведена на русский язык: *Амфилохий (Радович), митр.* «Филиокве» и нетварная энергия Святой Троицы по учению святого Григория Паламы // Хрестоматия по сравнительному богословию: Учеб. пособие для III курса Духовной семинарии. М., 2005. С. 424–462. — *Ред.*

Вршац, 1989; «Возвращение душе чистоты». Подгорица, 1992; «Основы православного воспитания». Врнячка Баня, 1993; «Святосаввское просветительское предание и просвещенность Досифея Обрадовича». Врнячка Баня, 1994. Его перу принадлежат также переводы с сербского на греческий: *Епископ Николай*. «Кассиана» (роман), 1973; *о. Иустин Попович*. «Житие святого Симеона и Саввы», 1974, — и с греческого на сербский: «Старец Арсений Каппадокийский»; *Митрополит Иоанн Зизиулас*. «От маски к личности», 1993; «Премудрость Соломона», 1995; «Азбучный Отечник» (опубликован частями в журналах «Евангельский Зодчий», «Святая Гора»); избранные творения *свт. Кирилла Иерусалимского* и *свт. Григория Паламы*. Некоторые проповеди опубликованы в журнале «Банатский вестник». На русском языке появились переводы ряда статей митр. Амфилохия, а также вышла книга «Основы православного воспитания» (Пермь, 2000; М., 2005 под заглавием «Человек — носитель вечной жизни», измененным издателями по согласованию с автором).

Кроме богословия, философии, переводов митрополит Амфилохий занимается поэзией, эссеистикой, составлением проповедей. Он является одним из самых переводимых и известных современных сербских богословов нашего времени. Решением Ученого совета Московской духовной академии, утвержденным Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием II, митрополиту Амфилохию присуждена степень доктора богословия honoris causa (диплом вручен 2 января 2006 года в Большом актовом зале МДА).

Предисловие [ко 2 изданию]

Ветхий Завет, написанный рукой боговдохновенных людей Божиих, содержит и открывает нам тайну возникновения мира и человека, корни человеческой исторической драмы и историю (ἱστορία) событий и личности (ὑπόστασις) в избранном народе Божием, всю до пришествия Христа. В нем отражается борьба евреев, борьба Иакова с Богом. А в ней и через нее — борьба каждого человека и каждого народа земли. Хотя Ветхий Завет — прежде всего книга еврейского народа, он содержит в себе универсальные послания, действительные для всех людей. Это особенно касается Авраама и других патриархов, Моисея и его закона, прозорливых пророков и их умения проникать в прошлое, в современные им события и в то, что происходило после них, вплоть до эсхатона (ἔσχατον). Присутствие живого Бога и Его вечной Славы (шехинах) в судьбах народа, людей и в исторических событиях, дает смысл (νόημα) существованию и все озаряет внутренним светом. Триумф Добра над злом (τὸ πονηρόν), Закона над беззаконием (ἀνομία), добродетели над грехом, святого Семени (Женского) над семенем змеиным — все это темы и ощутимая реальность, засвидетельствованная в общности избранного народа. Золотая мессианская нить как предсказания пришествия Спасителя (Мессии) проходит через все события и послания Ветхого Завета и подготавливает пришествие полноты во Христе Иисусе и Новом Завете.

Огромно историческое расстояние ветхозаветных документов. Написанные в разные времена, разными людьми, они содержат в себе отблеск Божией мудрости, как и течение человеческой жизни (ζωή). Поэтому проникнуть в их глубину, охватить множество личностей и событий, исторических связей и влияний, внутренних и внешних, не легко и не просто. Все это проблемы и темы, которыми занималась и занимается как библейская и компаративная история, так и библейская археология. К этому необходимо добавить и библейскую герменевтику (ἑρμηνευτική) (науку о толковании) и экзегезу (только толкование) ветхозаветных документов. Немаловажна и тема изучения ветхозаветных документов как литературных произведений своего времени, связанных с культурой, языком, обычаями, современными им идеями (ἰδέα) и представлениями, литературными направлениями и т. д.

Из всего этого настоящее исследование занимается только историей ветхозаветной экзегезы. При этом никак нельзя обойти молчанием ни само богословие (θεολογία) Ветхого Завета, ни краткое толкование (ἑρμηνεία) некоторых из главных тем самогó ветхозаветного откровения Божиего.

Это исследование первоначально было предназначено студентам богословского факультета и представляло собой ряд лекций в академических курсах 1977/8 и 1978/9 годов.

Учитывая повышенный интерес к Библии и истине (ἀλήθεια) библейского Откровения, и не только Нового, но и Ветхого Завета, имея также в виду огромный дефицит у нас основной литературы, занимающейся такими важными библейскими вопросами, которые помогали бы пониманию библейских посланий, мы приняли предложение студента Слободана Станишича и других напечатать это исследование вторым изданием. При этом первоначальное название «Толкование Ветхого Завета на протяжении веков. Краткая история ветхозаветной экзегезы» (Белград, 1979 год) для ясности было заменено названием «Исторический обзор толкования Ветхого Завета»[1].

К этому изданию также добавлены наш перевод ветхозаветной Книги Премудрости Соломона и издательский указатель паримий, т. е. текстов из Ветхого Завета, которые читаются на богослужении, особенно в великие праздники, и в которых чаще всего содержатся пророчества (προφητεία), соответствующие тому празднику, событию или личности, которые в этот день прославляются[2]. Для облегчения пользования книгой издатель добавил сербско-греческий словарь основных понятий[3] и словарь значимых имен[4].

Как автор, так и издатель будут благодарны Богу, если эта книга внесет хотя бы малый вклад в пробуждение любви (ἀγάπη) и интереса к Священному Писанию Ветхого Завета и его непреходящей мудрости.

[Память] свв. Кирилла и Мефодия,
24/11 мая 1995 года,
Белград

Митрополит Черногорско-Приморский Амфилохий

---

[1] 3-е издание вышло под заглавием «История толкования Ветхого Завета». — *Ред.*

[2] Первое приложение в настоящем издании опущено, второе переработано и дано (в гораздо большем объеме) в виде двух указателей. — *Ред.*

[3] Греческие термины сохранены и в настоящем переиздании. — *Ред.*

[4] См. именной указатель (расширенный по сравнению с сербским оригиналом) в конце настоящей книги. — *Ред.*

ОСНОВЫ ТОЛКОВАНИЯ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

Существуют два подхода к изучению Библии: а) *внешний* и б) *внутренний*, духовный, более глубокий подход.

Что подразумевается под *внешним* подходом? Это литературное, историческое, текстологическое, лингвистическое и критическое изучение Священного Писания. Все это проблемы, которыми занимается Введение в Священное Писание вообще и, особенно, в Священное Писание Ветхого Завета. Это в большей или меньшей степени такое же отношение к Библии, как к любому другому памятнику прошлого.

Другой — *внутренний*, *духовный*, глубокий подход в качестве исходного пункта принимает тот факт, что Священное Писание не обычная книга и не обычный литературный памятник прошлого. Библия — это слово Божие, Откровение человеку о Боге, мире, самом человеке и смысле его жизни и окружающего мира. Если любое человеческое *слово*, даже самое простое, имеет свой смысл, то тем более это относится к слову Божию, которое по самой своей природе (φύσις) отличается неисчерпаемой глубиной. Необходим огромный труд, чтобы понять Библию даже как литературно-историческое произведение, так как и в данном качестве она органически связана со своим глубинным смыслом и без него непостижима; еще большего труда требует постижение этого глубинного содержания, смысла послания. Но успех и первого, и второго подхода не зависит только от человеческого труда и упорства: без присутствия того же Духа, которым были вдохновлены пророки и святые авторы этих текстов, и без горения в сердце такого же духовного огня слово Божие или будет искажено, или останется неразгаданной тайной (μυστήριον) за семью печатями. Это означает, что внешний и внутренний подходы к изучению Священного Писания должны быть основаны на вере (πίστις) и на священном трепете перед тайной, скрытой за словами, лицами, случаями и событиями, приведенными и описанными в нем. Результаты того, кто с верой и трепетом приступает к изучению слова Божия, и того, кто использует чисто внешний, рационалистический подход, естественно, будут разительно отличаться.

Но даже тот, кто подходит к Откровению как к литературно-историческому памятнику, с литературно-критическим анализом, не может не заинтересоваться глубиной, масштабом и возвышенностью библейской проблематики. Ибо библейская, в данном случае ветхозаветная, проблематика, в сущности, является проблематикой общечеловеческой. Ключевые проблемы человеческой жизни, личной и общественной, отношения человека к окружающему его тварному миру, к любви, страданию, греху (ἁμαρτία, ἀστοχία), смерти, Богу, смыслу жизни и ее конечной истины — все это изложено в Библии единственным исключительным и всеобъемлющим способом. В качестве примера приведем первые страницы Книги Бытия, историософское видение мира Пятикнижия и других исторических книг, пророческую философию истории Иова и ее проблематику, историю пророка Давида и плач псалмов, мудрость Соломона, глубоко человеческую тематику Песни Песней и ее неисчерпаемый символизм и т. д. Все это настолько близко человеку и всегда современно основным измерениям и экзистенциальным потребностям его существа, что сам человек просто немыслим без этого.

Если это действительно для тех, кто подходит к Библии с внешней стороны, то тем более это неоспоримо для верующих, которые библейское слово воспринимают как сокровищницу истинной мудрости, как символ (σύμβολον) и Откровение слова Божия, через которое даруется человеку тайна Бога, мира и человеческой истории. Ветхозаветное Откровение — не полнота (πλήρωμα) Божиего явления миру, а основа (θεμέλιον), без которой эта полнота немыслима и непостижима. В нем записана одна великая Драма, которая разыгралась между Богом и человеком, между Богом и избранным народом, и которая остается вечным критерием и зеркалом каждой человеческой драмы, идет ли речь о драме отдельной личности или о драме народа и общности.

Следовательно, Ветхий Завет — это (записанное) Откровение Бога, Откровение тайны мира как результата творческого акта (ἐνέργεια) Бога, как открытие Божией воли (ἀποκάλυψις τῆς θείας βουλῆς) и тревоги о мире и человеке, выраженное через заботу о избранном народе. О каждом ветхозаветном библейском слове сказано в призыве пророка Иеремии: «Слушайте слово, которое Господь говорит вам» (Иер. 10, 1). Единственно истинный метод (μέθοδος) понимания этого *слова* Божиего лучше всего описан

в Книге пророка Иезекииля (Иез. 3, 1–12). Здесь пророк получает приказ — *съесть* то, что перед ним: «съешь этот свиток» и им «напитай чрево твое и наполни внутренность твою» [3, 1. 3], — и тогда идти и проповедовать дому Израилеву. Только тогда, когда слово Божие проникнет все существо человеческое (τὸ ὄν, τὸ εἶναι) и охватит его, оно станет «сладким в устах, как мед» ([ср.] 3, 3), делая тех, которые «съели» и ощутили его сладость, способными усладить горькую воду человеческой жизни и готовыми на Божий призыв (Θεία κλῆσις) «идти к дому Израилеву», идти и открыть ему волю Божию. Это слово — «горящий уголь», которым коснулся один из серафимов уст пророка Исаии (Ис. 6, 6–7), удалив от него его беззаконие и очистив грех его (6, 7) и наделив его силой и просвещением (φωτισμός), чтобы этим огнем растопить огрубевшее сердце (καρδία) народа. То, что действенно для пророка, действенно и для каждого человека: только те, которые *съедят* Книгу Божию и чьих уст коснется «живой огонь», т. е. огненная сила Духа Святого (Ἅγιον Πνεῦμα), смогут понять и истолковать глубину этого слова и предложить его миру как преображающую силу (μεταμορφωτικὴ δύναμις).

Это воплощение слова Божия (ἐνσάρκωσις τοῦ Θείου λόγου) и внутреннее горение его носителей и проповедников необходимы еще по одной причине: придя в соприкосновение с человеческим ухом и сердцем, оно встречается с головокружительной бездной человеческой свободы, с огрубелостью сердца, с глухотой ушей и слепотой очей (ср. Ис. 6, 10). Так бездонны глубины человеческой «огрубелости» и богоотступничества, что необходимо, дабы Бог (Θεός) одарил своего пророка исключительной силой — «сделал твое лице крепким против лиц их, и твое чело крепким против их лба. Как алмаз, который крепче камня, <сделал Я чело твое>» (Иез. 3, 8–9), — чтобы ими добро (καλόν) торжествовало над демоническими силами зла и греха. Если же сердце и разум сами не открываются, то Божие слово как бы бессильно над ними, точнее сказать, его смысл становится еще более недоступным. Тогда Бог обращается к народу через пророка: «Слухом услышите — и не уразумеете, и очами смотреть будете — и не увидите» (Ис. 6, 9). Все это свидетельствует о том, что поиск смысла Священного Писания и его правильного толкования весьма сложен: он сложен настолько, насколько сложна тайна сретения скрытого Бога и человеческой жажды о Нем, т. е. тайна всецелой человеческой

жизни и мира. Это особенно касается ветхозаветной экзегезы, так как Ветхий Завет не содержит в самом себе полного смысла. Ветхозаветный летописец Божиих слов и сам ожидает от будущего, что он поймет их полный смысл и значение *образов*, которые открываются ему, и *событий*, в которых он участвует и которые описывает. Красной нитью, которая проходит через весь Ветхий Завет, является мессианская надежда и ожидание. Экзегеза (ἐξήγησις) непосредственно зависит от осуществления или неосуществления этой мессианской надежды. Поэтому еврейская экзегеза до Христа совсем другая, чем христианская, так как христианское толкование основывается на сбывшейся надежде, а еврейское — все еще в ожидании исполнения этой надежды. Это различие становится еще более радикальным и глубоким, поскольку отношение к Ветхому Завету остается тем же и после пришествия Христа, т. е. поскольку Старый Завет истолковывается и далее так, как будто Христос не приходил. Таковым является случай с иудейским толкованием, которое не принимает Христа как ожидаемого Мессию, а продолжает жить в надежде, что Он только еще должен прийти.

Это является доказательством того, что и внутреннее толкование может стать внешним, и это происходит в тот момент, когда оно основывается [только] на слове, на буквальности, которая убивает, а не на духе и духовном огне, которые просвещают и животворят. На этом распятии между словом и духом, между огрубелостью сердца и серафимским пылом и просвещенностью небесным огнем, распята экзегеза, как и сам человек, на протяжении всей своей истории. Мы хотим привести здесь краткий очерк истории экзегезы, начав от древнего иудаизма и до наших дней. При этом, такой беглый обзор истории ветхозаветной герменевтики ставит перед собой цель (σκοπός) стать введением в современное толкование Ветхого Завета, основанное на многовековом историческом опыте Церкви и его критериях.

ТОЛКОВАНИЕ ВЕТХОГО ЗАВЕТА В ДРЕВНЕМ ИУДАИЗМЕ

Для древних евреев Священное Писание было *правилом* (κανών) веры и жизни. Поэтому и отношение евреев к священным документам, полученным через Моисея и пророков, всегда основной целью ставило не научное познание, а ознакомление с ними как с выражением воли Божией и как с правилом, с которым необходимо согласовывать всю личную жизнь всего избранного народа. *Тора* — это Закон Божий (Θεῖος Νόμος), через нее говорит Бог. Его слово — не только *книги*, но и *деяния* пророков. Прежде всего, необходимо быть послушным слову Божию. Но, чтобы слушаться этого слова, необходимо сначала понять, что́ это *слово* говорит, т. е. нужно найти его смысл. Поэтому необходимо истолковывать, изучать, исследовать и искать его глубокое значение. Таким образом, ветхозаветные книги с самого начала (ἀρχή) истолковывались, но до наших дней сохранились древнеиудейские толкования только от II века до Рождества Христова. И не только потому, что существующие толкования некоторых книг или текстов были менее ясны, просто часто книги, появившиеся позднее, оказывались неким видом истолкований книг предыдущих.

Из этих древних толкований появился так называемый *мидраш*. Это раввинские толкования, которые обычно появлялись в школах для раввинов, певчих и в набожных кругах, занимавшихся изучением Священных Книг для своего нравственного усовершенствования. Глагол *дараш*, из которого появилось слово «мидраш», указывает на идею изучения: Священное Писание исследуется и изучается, но не для удовлетворения любопытства, например — кто написал один или другой священный документ, а для того, чтобы установить, что́ этот документ значит сегодня, каков его конкретный смысл и как его нужно использовать в каждодневной жизни.

Первая форма мидраша — так называемая *халаха*. Этот метод толкования и изучения Торы ищет в ней, прежде всего, правил

для поступков и законного поведения, юридических установок и культовых предписаний. Такой вид экзегезы встречается и в кумранских текстах.

Вторая форма мидраша называется *хаггада*. Так еврейские учителя называли все толкования Священных Книг, целью которых является духовное образование (μόρφωσις) верующих: нравственное, литургическое, догматическое. Такой метод толкования осуществляется разными способами, двигаясь от простых объяснений к свободному толкованию и проповеди.

Существует и третья форма мидраша, с которой мы встречаемся в кумранских рукописях. Она называется *песхер*. Здесь речь идет об актуализации книг пророков, через показ исполнения их пророчеств в событиях недалекого прошлого или настоящего, чтобы одновременно указать и на то, «что будет» в будущем.

Основная цель и стремление еврейского мидраша в том, чтобы показать значение слова Божия для жизни. Он всегда делает акцент на божественном происхождении Торы и ее абсолютном значении, находя в Святых Книгах открытыми все Божии тайны. Это толкование несет ощущение *единства* Священного Писания; отдельные места и тексты объясняются [не только] другими [текстами], но и *живым преданием*, современными обычаями, культом. Для него личности авторов не столь существенны, однако книги обычно именуются по авторам (Моисей, Давид (Псалмы), Премудрость Соломонова). Это толкование концентрирует всю жизнь еврейского народа вокруг Священного Писания, еще до кодификации мидраша раввинами употребляет контекст, т. е. объясняет один текст другим. Подходя, наконец, к событиям, происходящим в Израиле, и видя их как осуществление Божиего плана, который, как все верят, предсказан в Писании и скрыт как тайна за словами, мидраш старается этот план расшифровать, придерживаясь при этом *общего смысла*, хотя иногда рассматривая и детали.

Александрийская еврейская община начала использовать и *эллинские* методы толкования. Это особенно относится к **Филону**, который пытался соединить Библию со своими философскими идеями. Однако из этого возник герменевтический метод и направление, которые несвойственны Библии, ибо ее цель не философское понимание мира и человека, а укрепление отношений между Богом и человеком.

То, что составляет костяк этой древней еврейской экзегезы, — это вера в то, что Священное Писание — действительно слово Божие. В нем общий смысл предваряет объяснение деталей: оно и тогда придерживается общего смысла, когда некоторые детали трудно совмещаются с ним. Именно эти трудности и подталкивают толкователей к более тонкому и углубленному анализу. Древнееврейский мидраш использовал и современные ему научные средства, изучение истории и традиций (παράδοσις), которые сохранялись наравне с каноническими ветхозаветными текстами.[1]

[1] См.: *Introduction à la Bible*. С. 173–178.

НОВОЗАВЕТНАЯ ЭКЗЕГЕЗА ВЕТХОГО ЗАВЕТА

Новозаветное толкование Ветхого Завета может быть понято только в контексте, притом непосредственном, древнееврейского мидраша. Конечно, по самой своей природе оно вносит новое и, что еще важнее, рассматривает все sub specie Christi[1]: через воплощение Сына Божия, обещанного Мессии, — абсолютная новость, которая обусловливает новый подход к Ветхому Завету. Но все же этот новый подход находится целиком в рамках тогдашней иудейской традиции. Сам Христос, как и Его апостолы, просто неотделимы от иудейского герменевтического предания, и их первейшей целью является раскрытие глубокого смысла Ветхого Завета. Основываясь на Законе и пророках, Он открывает в них более глубокое измерение, являя Себя как их осуществление. Так как еврейская идея вся устремлена в будущее, на то, что произойдет (явление Мессии), она вся пронизана эсхатологическим духом, а Новый Завет основывается на факте, что это будущее уже началось, т. е. в открытом Логосе (Λόγος) возникла историческая реальность.

Царство Божие (Βασιλεία τοῦ Θεοῦ), к которому стремится весь Ветхий Завет как к чему-то, что должно наступить, существует в проповеди Христа как что-то, что уже здесь, что-то очень близкое и реально присутствующее в Его личности, поступках, жизни. Христос не отбрасывает Закон и пророков, Он их исполняет (Мф. 5, 17), т. е. Он их полнота. Этот новый момент требует коренной реинтерпретации ветхозаветных текстов, но не в том смысле, что новый смысл заменяет старый, а в смысле открытия новых невиданных глубин. И в апостольской проповеди Иисус — это тот [самый] Мессия, предсказанный в Писании: «Ибо я первоначально преподал вам, что и [сам] принял, [т. е.], что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию» (1 Кор. 15, 3–4). Таким образом, апостольское толкование — это толкование Ветхого Завета

[1] С точки зрения Христа (лат.). — *Ред.*

в свете смерти Христа и Его Воскресения. Рассмотренное под этой призмой, оно все исполнено следами пришествия Христа и уведомлением о Его тайне.

Для Христа и первой Церкви Священным Писанием является Ветхий Завет. Христиане эллинистической языковой территории читают его в переводе Семидесяти, в духе Христа и толкования, данного Его Евангелием. Он подтверждает, что Он — тот Помазанник (Κεχρισμένος — Χριστός), о Ком прорицали пророки, и Дух Господень на Нем, и Он повествует о лете Господнем, и что на Нем и в Нем «ныне» исполняется Писание (ср. Лк. 4, 16–22). Первые христиане исходили из этого как из несомненного факта и искали в Писании правила жизни, но всегда в свете Христовых речей и наставлений. При столкновении тогдашней герменевтической традиции и новозаветной реинтерпретации основным стремлением последней было не уничтожить первую, а показать ее несовершенство открытием того, что было скрыто от нее в священном тексте. Так, например, Новый Завет не отвергает еврейское верование, что Христос — сын Давидов, но на основе того же Ветхого Завета показывает, что Он не только сын Давидов, но и его Господь (ср. Мф. 22, 41–45). Это оправдание новозаветного Откровения ветхозаветным было нужно ради евреев и христиан, которые пришли в христианство из еврейства.

Существуют две центральные проблемы, по которым вступают в противоречие новозаветное толкование и старый Израиль, окованный буквальным пониманием и собственным несовершенством. Это в первую очередь вопрос о личности Христа, а потом — проблема отношения *веры* и закона, о которой исчерпывающе говорит апостол Павел в Послании к Римлянам (особенно в четвертой главе). Это столкновение, которое с неубывающей силой продолжается и в наши дни, относится к самому смыслу Откровения по всем его параметрам. За этим столкновением скрывается противоречие двух *толкований* слов, событий, лиц, символов, описанных в Священном Писании, через которые Бог открывал и открывает Себя миру. Поиск духовного смысла ветхозаветных событий, свойственный Новому Завету, приводит к оттеснению иудейской халахи (юридической герменевтики). Новозаветное толкование больше развивается в направлении хаггады (поиск нравственного и религиозного смысла). При этом весьма часто используется песхер (осуществление пророчества и апокалипсиса

пророка и апостола Иоанна). Толкование основывается не только на Первом пришествии Христа, но и на Его *Втором*, будущем пришествии. Этот очень важный апокалипсический мотив новозаветной герменевтики основан на Втором пришествии Христа и по своей глубинной сути подобен древнеиудейскому ожиданию, но между ними есть и существенное различие: Новый Израиль собран в Церкви, ожидает Христа, который однажды уже пришел в «образе раба» [Флп. 2, 7], чтобы Он явился во всей Своей славе, в то время как старый Израиль все еще дожидается Его Первого пришествия. Во всей жизни новозаветной Церкви, в ее молитвах (προσευχή) и богослужении, учении, образе жизни, тайна Царства и тайна Иисуса — существующая реальность; для старого Израиля, который сознательно отверг Христа и все еще Его отвергает, на месте этого Царства и существующей реальности остается только тоска по ним. В этом заключается весь исторический трагизм еврейства, но и его загадка, которая может быть разрешена только в историческом, лучше сказать метаисторическом, эсхатоне. Через это родство до полного сращения, как и через отличие, которое граничит с Христоубийством, староеврейство в своем упорстве было и остается вечно присутствующим историческим крестом (σταυρός) христианства и его толкования Откровения.

Герменевтические принципы апостола Павла

Никто так глубоко не ощутил этот крест, как его почувствовал и переживал апостол Павел. Во многих своих Посланиях он вступал в ожесточенную борьбу с иудейским усердием «не по разуму» (οὐ κατ' ἐπίγνωσιν) [Рим. 10, 2], ограниченностью и огрубелостью сердца. Он принимает основное положение евангелиста о Христе как «исполнение» и «совершение» (πληρῶ, τελειῶ) Закона и пророков (ср. Мф. 5, 17–19; Лк. 4, 21; Деян. 1, 16; Ин. 19, 28; и т. д.), так же как и положение о соответствии времени Его пришествия с *полнотой* времени: «Но когда пришла полнота времени, — говорит он, — Бог послал Сына Своего, Который родился от жены» (Гал. 4, 4; ср. Мк. 1, 15). Этой полноте предшествует долгое домостроительство спасения (Θεία οἰκονομία) (Рим. 10, 4; Евр. 10, 1. 14), которое «завершается» на Голгофском Кресте (Ин. 19, 30 — τετέλεσται).

Апостол Павел различает в Ветхом Завете «букву» и «дух» (2 Кор. 3, 6; Рим. 2, 29; 7, 6). Под «буквой» (γράμμα) он подразумевает еврейское толкование, превзойденное пришествием Христовым. «Дух» (πνεῦμα), который животворит, — это более глубокий и истинный смысл ветхозаветного Откровения. Он доступен только вере и Духу Святому. Закон «был для нас детоводителем ко Христу» (Гал. 3, 24), поэтому и буква обусловлена этим детоводительством, и Закон является только подготовкой к вере и Христу. Этот «дух» и смысл Ветхого Завета органически связан с его *словом*: слово — реальный «образ», прообраз, но и указатель скрытой реальности, которая посредством этого «образа» (*типологически*) обнаруживается. Этот «образ» одновременно и реальный исторический «пример», и пророческий «образ», который предсказывает то, что должно произойти «в конце времен». Поэтому и говорит святой апостол: «Все это происходило с ними, как образы (τύποι συνέβαινον ἐκείνοις); а описано в наставление нам, достигшим последних веков» (1 Кор. 10, 11), — так все это произошло, и «это были образы для нас» (τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν) (10, 6). Таким образом апостол не только сохраняет полную историчность события и конкретность ветхозаветных слов, но и открывает более глубокое значение каждого события и слова. К этому типологическому толкованию относится и *параллель*, и не только между Адамом и Христом (Рим. 5, 14): Адам «есть образ будущего» (τύπος τοῦ μέλλοντος). Таким образом, все события Ветхого Завета, лица, жертвы, праздники — только «тень» (σκιά) того, что придет, т. е. «тела» Христова (Кол. 2, 17).

Здесь основа Павловой *аллегорической* экзегезы как направления поиска истинного смысла текста ветхозаветных книг. Применяя аллегорический метод при толковании Ветхого Завета, святой апостол никогда не уходит от историчности и конкретности *типологического* метода. Вот один из примеров его аллегорического толкования. Чтобы подчеркнуть разницу между свободой детей Божиих и рабством перед законом, он образно сравнивает свободную Сарру и рабыню Агарь, из которых одна рождает по духу, а другая — по плоти (ср. Гал. 4, 21–31). Рождение в рабство и рождение в свободу, закон и вера, Агарь и Сарра, нижний и вышний Иерусалим, рабство и усыновление — все это в образном, аллегорическом виде содержится в «рабе и ее сыне» и в «сыне свободной», детьми которой мы являемся (Гал. 4, 30–31).

Наряду с *параболой*[1] и *символизмом* (свойственным александрийским евреям), которые апостол Павел также употребляет при толковании Ветхого Завета, особенно в Послании к Евреям (9, 9 — скиния завета и жертвы, символ Христовой жертвы; 11, [17] — жертва Исаака, «символ» Христа), в том же Послании мы встречаемся с еще одним мотивом, очень важным для нахождения смысла Ветхого Завета. Ветхозаветные предметы и события не только «тень» и «образ», прообразы того, что должно произойти: они имеют свой *архетип* (ἀρχέτυπον), прообраз (προεικόνισις)[2] на небе, который им предшествовал. Ветхозаветные события и вещи суть земная картина, репродукция (ὑπόδειγμα), вместообразы (ἀντίτυπα) (Евр. 4, 11; 8, 5; 9, 23. 24), «тени» (σκιαί) (8, 5; 10, [1]) небесных предметов. Эта прасущая реальность, как небесный Иерусалим, который с самого начала существует в Боге, есть не что иное, как будущие тайны «конца веков» (9, 26). *Вечное добро* и *будущее благо* тождественны (2, 5; 5, 9; 6, 5; 9, 11–12; 10, 1; 11, 20; 13, 14)[3], они даруются через Христову жертву как реальное добро; эсхатон — завершение иудейской истории, во Христе — начало ее полноты, но тот же самый Христос есть и «архетип» целого домостроительства: Ветхий Завет — Его *тень*, а Новый не столько тень, сколько *икона* (εἰκών) Его и *будущих благ и вещей в Нем* (10, 1). Таким образом, вся история, вместе с «праисторией» и метаисторией, включены в Христову тайну. Закон не в состоянии даровать совершенство, так как он только «тень будущих благ», а не «икона вещей». Только тогда, когда открылся «Первообраз» (πρωτότυπον), архетип, дана была и вечная доброта и показано, что лица, события установят антитипы Его полноты.[4]

На основе этого могут быть применены к Христу тексты, в которых говорится о Мелхиседеке, Моисее, патриархах и жертвах. Это не самовольный и случайный аллегоризм; он основан на *богословии истории*, типичном для христианства, по которому вся история сосредотачивается в личности Христа как Альфе и Омеге и полноте всех исторических «теней», «образов» и событий, т. е.

---

[1] Т. е. «притчей». — *Ред.*

[2] Автор образовал это слово, исходя из лексики новогреческого языка, в древнегреческом встречается лишь προεικόνισμα. — *Ред.*

[3] Не вполне вразумительный длинный ряд ссылок сербского подлинника восстановлен лишь приблизительно. — *Ред.*

[4] См.: *Introduction à la Bible.* С. 178–184.

всех *Богоявлений*. Так раз и навсегда основана христианская экзегеза Ветхого Завета. На первый взгляд она является продолжением раввинского толкования и александрийского аллегоризма, но если посмотреть глубже, она не только это. Вместо Торы, Закона как критерия всего христианское новозаветное толкование принимает как критерий и меру личность Христа: Христос — ключ Откровения и полнота всех Богоявлений, вся экзегеза устремлена к Нему как к Началу и Концу всего, что свершилось и что еще должно произойти. Встреча с Ним и получение Его единственного Духа дает авторам Евангелия, а потом и святым отцам, исключительную надежность и непоколебимость экзегезы, а также и единственность в их подходе при всем многообразии разнородных ветхозаветных событий, лиц, правил, символов, картин и слов. Из этого развивается толкование, коренящееся в тайне Божиего Промысла (Πρόνοια τοῦ Θεοῦ) о мире и человеке, в тайне Богоявлений, многоразличных и многообразных [ср. Евр. 1, 1], которые увенчиваются Воплощением Бога Логоса. Эта уверенность, основанная на внутреннем опыте веры и живой встрече с личностью Христа, много сильнее и ощутимей, чем уверенность, пришедшая через рациональный внешний анализ и изучение текста, преобладающая в современное время, особенно на Западе.

В период, последовавший за апостолами, на его основах, в контексте с каждой определенной эпохой и ее проблемами христианская экзегеза Ветхого Завета имела и прошла несколько этапов, из которых самыми главными являются следующие: *раннехристианская экзегеза, средневековая* и *нового времени*. До XI века герменевтика Востока и Запада смешивалась и взаимно дополнялась; с XI века Восток остается верен — и до падения Константинополя, и после — духу раннехристианской и святоотеческой экзегезы, а Запад проходит сначала через *схоластическую* реинтерпретацию Откровения, а потом через герменевтику *реформации*, которая частично рождается из этой первой, а частично является реакцией на нее. Из этого *схоластическо-ренессансного* подхода к Откровению возникает и так называемая современная западная библейская наука. И одна, и другая, и третья были и остаются постоянным крестом и вызовом православию.

РАННЕХРИСТИАНСКАЯ ЭКЗЕГЕЗА ВЕТХОГО ЗАВЕТА

Для раннехристианского толкования Священное Писание не являлось больше только Ветхим Заветом, но в него включались и новозаветные тексты святых апостолов и учеников Христовых, являющиеся ключом к пониманию Закона и пророков и краеугольным камнем христианской проповеди. Это было время, когда герменевтика занималась жизненными проблемами Церкви, а Священные Книги служили для просвещения и преображения (Μεταμόρφωσις) всей жизни верующих. Слово Священного Писания стало *правилом* жизни, мышления и деятельности. Влияние Ветхого Завета очень сильно в первых христианских общинах, даже там, где христиане не еврейского происхождения. В этом нет ничего странного: Новый Завет органически вырастает из Ветхого, а новые христианские общины возникали обычно на еврейской почве и имели еврейскую суть.

Столкновение между еврейской «огрубелостью сердца» [ср. Мф. 13, 15; Деян. 28, 27] и новозаветным толкованием, которое проявилось уже во время самого Господа Христа и Его апостолов, сейчас еще больше углубляется, а также расширяется борьбой с многобожием, с которым Церковь непосредственно сражается. Из этого конфликта рождается двоякая *апология* христианства: защита новозаветной герменевтики от еврейской бедности, законничества и буквального подхода к Ветхому Завету, с одной стороны, и доказательство превосходства Ветхого Завета и пророков над эллинской мудростью, с другой стороны. Толкование этого времени находится в прямой связи и с борьбой Церкви против искажений веры разными ересями; основной его целью является сохранение верности завету веры и Священному Писанию (2 Тим. 3, 14).

Христианские *апологеты*, чтобы доказать истинность христианской веры по сравнению с языческими мифами и философией, не показывают Церковь как что-то новое: они органически связывают Ветхий и Новый Заветы, обосновывая эту связь прежде всего на пророчествах об Искупителе. Поскольку Моисей жил гораздо

раньше эллинских философов, христианство и старше, и достойнее мифологических религий и вообще философии «по человеку» [ср. Кол. 2, 8].

Один из древних апологетических текстов, ПОСЛАНИЕ ВАРНАВЫ[1], своей целью ставит изложение смысла ветхозаветного Откровения. По этому тексту, источником (πηγή) заблуждения еврейской экзегезы является ее буквальность. Поэтому автор ПОСЛАНИЯ ищет духовный смысл текста, который соответствует «совершенному знанию», и дает *аллегорическое толкование* учению и заповедям Ветхого Завета. *Жертвы* и их приношение обозначают принесение в дар сердца, а не заклание животных; *обрезание* касается не обрезания плоти, а совести; закон требует не воздержания от мяса нечистых животных, а от греха, который нечистые животные символизируют. Нечистая свинья — это люди, неблагодарные руке, которая их кормит. На основании написания числа 318 τιη(σοῦς) и имени (ὄνομα) «Иисус» автор ПОСЛАНИЯ делает вывод, что обрезание 318 слуг, которое совершил Авраам, означает искупление (ἐξαγορά, ἐξαγόρασις) смертью и Воскресением Христовым.

По мнению апологета **[св.] Аристида Афинского**[2], евреи достойны уважения, так как их понимание природы Бога совершеннее эллинского понимания и нравственность их выше. Однако их недостаток заключается в том, что они больше лгут и обращают больше внимания на внешние обряды, обрезание, пост, праздники, а не на истинное почитание Бога. Поэтому христиане имеют совершенную набожность[3].

Аристон Пельский[4] одним из первых защищает христианство от иудаизма в своем утерянном произведении «Разговор между Ясоном и Паписком» о Христе. Ориген сообщает нам, что Аристон подвергался нападкам Цельса из-за *аллегорического* толкования Ветхого Завета, пока сам Ориген не взял Аристона под защиту. В своем толковании Аристон говорил об исполнении пророчества во Христе.

---

[1] *Сагарда.* Лекции по патрологии. С. 86–109; *Handbook of Patristic Exegesis* I, 423– 424. — *Ред.*

[2] *Сагарда.* Лекции по патрологии. С. 218–231. — *Ред.*

[3] *Quasten.* Initiation I, 219. См. также: Аристид. Апология, [14] // Библиотека греческих отцов [ВЕП. Т. 3]. Афины, 1955. С. 147. [Рус. пер.: СДХА, 318.]

[4] *Сагарда.* Лекции по патрологии. С. 231–235; *Handbook of Patristic Exegesis* I, 517– 518. — *Ред.*

Св. Иустин Философ[1] (II век) оставил нам свою работу Диалог с Трифоном, которая представляет одну из самых древних сохранившихся апологий христианства против иудейства. По св. Иустину, Моисеев закон имел временное значение, старый Израиль заменяется новым Израилем, а это — христиане. Все это, как и тот факт, что Иисус Христос — Бог, он доказывает пророчествами. Особенное внимание автор уделяет текстам Ветхого Завета, в которых говорится об оставлении старого Израиля и принятии язычников[2]. В своей Апологии (I, 44) Иустин утверждает, что Моисей старше философов и что философы писали под влиянием пророка о бессмертии души (ἀθανασία τῆς ψυχῆς), небожителях, наказании после смерти и т. д.

Св. Иустин был первым из толкователей, который в своем Диалоге дал, на основании Павловой параллели Христос — Адам, параллель Мария — Ева. Ева, по его мнению, была непорочной девой. Но когда она зачала и приняла в себя слово змея, родила непослушание и смерть. В противоположность такому зачатию, Дева Мария, с того момента как архангел Гавриил явил Ей благую весть о том, что Дух Святой сойдет на Нее и Высшая сила осенит Ее, зачала веру и радость и Сына Божия, Вечного Логоса. Она зачала Того, о Ком говорится в Священном Писании и через Кого Бог стер голову змею [ср. Пс. 73, 14 LXX] вместе с ангелами и людьми, похожими на змея[3]. Пророки предсказали и прозрели всю историю Христа, говорит Иустин в своей Апологии. «Чистая жертва», о которой повествует пророк Малахия (Мал. 1, 10–12), является пророческим предсказанием *Евхаристической Жертвы*, которая не имеет ничего общего ни с кровавой жертвой иудеев, ни с жертвами языческим идолам, это «духовная[4] жертва» (λογικὴ θυσία)[5] — единственная достойная настоящего Бога. Она духовна,

[1] *Сагарда*. Лекции по патрологии. С. 235–279; *Handbook of Patristic Exegesis* I, 434–438. — *Ред.*

[2] См.: св. Иустин Философ. Апология 1, [31–39] // Библиотека греческих отцов [ВЕП]. Т. 3. С. 176–181. [PG 6, 376–388. Рус. пер.: *Иустин Философ*. Творения. С. 60–69.] См. также: *Quasten*. Initiation I, 230. [= *Quasten*. Patrology I, 203.]

[3] Св. Иустин Философ. Диалог с Трифоном, 100. [PG 6, 709–712. Рус. пер.: *Иустин Философ*. Творения. С. 295–296.]

[4] Перевод авторский, другие возможные варианты: «разумная, словесная». — *Ред.*

[5] Буквально такое выражение не встречается ни у св. Иустина Философа, ни в Священном Писании. В чине Литургии встречаются словосочетания πνευματικὴ θυσία, λογικὴ λατρεία (ср. Рим. 12, 1 и 1 Пет. 2, 5). — *Ред.*

«разумна», потому что ее приносит Логос, Он Сам Себя приносит в Жертву, раз и навсегда исключая все кровавые, внешние жертвы[1]. Подчеркивая, что сущностью христианства является эта «духовная жертва», св. Иустин хочет этим показать, что в христианстве осуществились глубинные стремления эллинской мысли и предсказания ветхозаветных пророков об уничтожении внешнего богослужения (Апология I, 13).

[Св.] Мелитон Сардский[2] в своей беседе О СТРАСТЯХ ХРИСТОВЫХ перефразирует текст Книги Исхода, особенно ту ее часть, где говорится об установлении Пасхи. В продолжении своего сочинения он дает толкование текста, обнаруживая в нем типологию искупительного подвига Христа. Исход и Пасху он называет «тайнами», в смысле таинственности их содержания, которые по своему надприродному характеру превзошли исторический факт. Они суть «образы» (τύποι) того, что произойдет после Распятия и Воскресения Христова. Как пасхальный агнец и его заклание было избавлением для евреев, так и жертва Христа гарантирует спасение (σωτηρία) от греха и смерти. Христиане, как и евреи, приняли на себя печать в знак освобождения. Смерть Христа предсказана, но это не уменьшает ответственности евреев, так как они по своей воле отреклись от Него[3].

В это время появляется и *гностицизм*[4], который был в некотором роде смешением христианства и язычества. Почти для всех гностиков характерно отрицание Ветхого Завета. Так, например, **Маркион**[5] отрицает Бога, Которого благовестили «закон и пророки», как и все Его деяния. Он называет Его космократором[6], являющимся источником (αἴτιος) всякого зла. Он, как и **Валентин**[7], в целом отрицает Ветхий Завет и пользуется, как и все гностики того времени, *мифологическими аллегориями*. Гностики христианского происхождения применяют аллегорию даже и при толковании

[1] См.: *Quasten*. Initiation I, 247. [= *Quasten*. Patrology I, 218.]

[2] *Сагарда*. Лекции по патрологии. С. 305–311; *Handbook of Patristic Exegesis* I, 473–476. — *Ред.*

[3] См.: *Quasten*. Initiation I, 275. [= *Quasten*. Patrology I, 243.]

[4] *Сагарда*. Лекции по патрологии. С. 364–370; *Handbook of Patristic Exegesis* I, 448–449. — *Ред.*

[5] *Handbook of Patristic Exegesis* I, 450–453. — *Ред.*

[6] Миродержцем. — *Пер.*

[7] *Handbook of Patristic Exegesis* I, 454–470 (с отсылкой к специальным библиографиям). — *Ред.*

Нового Завета, чтобы этим оправдать свою мифологию об эманации эона[1]: события из жизни Христа передают драму эона. Необходимо было защитить божественность ветхозаветного Откровения от таких искажений и победить мифологическую аллегорию, превзойдя ее здоровой евангельской аллегорией. Это было возможно только с помощью *типологической аллегории*, которая со всей серьезностью принимает все исторические события и лица, в отличие от гностической аллегоричности, которая лишает их историчности. Чтобы обозначить скрытый смысл Священного Писания, его «дух», теперь употребляется и выражение μυστήριον — тайна; отсюда и идея о таинственном, мистическом его смысле[2].

Одним из крупнейших борцов против гностической мифологии и отрицания Ветхого Завета был **св. Ириней Лионский**[3]. Для него Ветхий Завет — это подтверждение христианского Откровения. В своей работе Доказательство апостольской проповеди он говорит, что пророки предрекли пришествие Сына Божиего на земле; они предсказывают, и где Он появится, и как, что подтверждает тот факт, что наша вера основывается на твердом фундаменте. Творец (Δημιουργός) мира, по св. Иринею, есть Божественный Логос, а не некий злой Бог. Дух Святой вдохновляет пророков и помазывает их, служа таким образом домостроительству Логоса и осуществлению благоволения Бога Отца. Св. Ириней называет Сына и Духа Святого «руками Божиими»[4], используя аллегорический смысл, и подчеркивает святотроичный характер всей совокупности ветхозаветного домостроительства (οἰκονομία) спасения, начиная от сотворения человека и заканчивая последним пророчеством. Связуя первого и второго Адама, [Бог] во втором Адаме воссоздает святыню (ἅγια) первоначального творения Божиего, которую отрицали гностики, и святыню человеческого тела, очищенного от грязи греха. Один и тот же Отец — и сотворивший нас в самом начале, и посылающий Своего Сына Единородного, когда придет полнота времен, чтобы обновить нас. Параллель между девой Евой и Девой Марией, которую впервые ввел св. Иустин Философ, св. Ириней углубляет еще больше. Ева, жена

---

[1] Софии. — *Ред.*

[2] *Quasten*. Initiation I, 306, 308. [= *Quasten*. Patrology I, 268–269, 270–271.]

[3] *Сагарда*. Лекции по патрологии. С. 377–404; *Handbook of Patristic Exegesis* I, 477–506. — *Ред.*

[4] Неоднократно в произведении «Против ересей». — *Ред.*

Адама, будучи еще девой, становится источником смерти целого рода человеческого из-за своего непослушания; Дева Мария, оставаясь обрученной со своим мужем, но все-таки Пречистой Девой, становится источником спасения для Себя и целого рода людского. И как Христос становится новым Отцом человечества, новым Адамом, так и Дева Мария, которая родила Его, становится новой Евой, истинной Матерью всех живущих. Одна дева родила смерть, другая Дева родила жизнь, исправив непослушание Евы своим послушанием. Из всего этого видно, что *типологическо-таинственный* смысл у св. Иринея играет решающую роль[1].

Св. Мефодий Олимпийский[2] употребляет аллегорическое толкование ветхозаветных правил о пище.

Александрийская[3] *и антиохийская*[4] *школы*. С конца II века основными духовными центрами христианской мысли были Александрия и Антиохия, где получили свое развитие и две школы, имеющие огромное значение для формулирования христианского учения и преображения эллинских мыслительных категорий в печи библейского Откровения. Некоторые считают, что существует глубокое различие в герменевтических методах этих двух школ, обосновывая это различие разными влияниями: пока александрийская школа больше следовала (согласно этой теории) влиянию Платона и его идеализма, Антиохия больше ориентировалась на Аристотеля и была подвержена его реализму и диалектической мысли. И действительно, между ними существует известная разница: александрийская герменевтика более склонна к *аллегории*, а антиохийская — к *буквальному* значению. Но если не принимать во внимание крайности той и другой богословских школ, которые иногда сбивались с пути и осуждались Церковью на Соборах, здесь следует говорить о двух *течениях*, которые, смешиваясь, взаимно дополняют друг друга и которые, в первую очередь, коренятся в новозаветном толковании и подходе к ветхозаветным текстам. Мы видели, что даже древнееврейский мидраш почувствовал недостаточность буквального толкования Священных Книг и что

---

[1] Св. Ириней Лионский. Adv. Haer. 3, 22, 4. [PG 7, 958–960. Рус. пер.: *Ириней Лионский*. Творения. С. 305–306.] *Quasten*. Initiation I, 338–343. [= *Quasten*. Patrology I, 294–299.]

[2] *Сагарда*. Лекции по патрологии. С. 554–562; *Handbook of Patristic Exegesis* I, 584–587. — *Ред.*

[3] *Handbook of Patristic Exegesis* I, 525–526 (общая библиография). — *Ред.*

[4] *Handbook of Patristic Exegesis* II, 769–771 (и далее по отдельным авторам). — *Ред.*

Новый Завет, который сам основывается на исторической реальности ветхозаветных событий, персонажей, слов, во множестве использует и ищет таинственный, более глубокий смысл этой исторической реальности, пользуясь и типологией, и аллегорией. Это особенно относится к текстам св. апостола Иоанна и Посланиям апостола Павла. Однако в этот же исторический период имеется еще один момент, который оказывает влияние на христианскую экзегезу; это наличие эллинской культуры и ее влияние даже там, где употребляются сирийский и латинский языки. Для преображения языческого разума и его исцеления требовалось «новое вино» Откровения поместить в «новые меха» [ср. Мф. 9, 17] эллинских философских категорий, свойственных этому уму. Именно этим и занимались обе *катехитические школы*, каждая по-своему.

Общей для обеих школ является *типология*. Представители и той, и другой школы дают типологический смысл главным событиям и личностям Ветхого Завета. Так, по мнению отцов обеих школ, Адам и Моисей — это «образы», прообразы Христа; потоп — прообраз крещения (βάπτισμα) и последнего Суда; все ветхозаветные жертвы, особенно Исаака, — прообраз Голгофской жертвы; переход через Красное море и манна небесная, дарованная евреям в пустыне, — это прообраз Крещения и Евхаристии (Εὐχαριστία); падение Иерихона — «образ» конца света, и т. д. Отцы этих двух школ соглашаются в том, что то, что Ориген называет «еврейской тайной, или еврейским домостроительством в целом», — это *залог*, первое появление на исторической сцене и предвестие христианской тайны.

Там, где сложно объяснить текст и типологией, и буквально, начинает применяться *аллегорический смысл*. Особенно он используется в интеллектуальных эллинистических кругах, образованных на основе платоновского идеализма, по которому все видимые предметы являются лишь символическим отражением невидимой реальности. Центром такого вида аллегоризма во II и III веках стала Александрийская катехизическая школа во главе с **Оригеном**[1]. Великий почитатель Филона, Ориген рассматривал Священное Писание, как безбрежный океан или лес тайн (Hom. in Ex. IX, 11)[2]. Тяжело достичь дна этого океана. Каждое

[1] *Сагарда*. Лекции по патрологии. С. 436–472; *Handbook of Patristic Exegesis* I, 536–574. — *Ред.*

[2] Ссылка неверная, источник найти не удалось. — *Ред.*

слово наполнено и обременено смыслом, как и каждое событие, личность, деяние и обряд. Все это может иметь тройной смысл: а) исторический, буквальный, вещественный, который предназначается для непросвещенных; б) типологический, психологический, нравственный смысл предназначен для нравственного воспитания и воспитания воли тех, которые в определенной степени продвинулись в духовном совершенстве; в) духовный, мистический, аллегорический смысл доступен только совершенным, он касается Христа, Церкви и глубочайших тайн веры. Применяя такой троякий смысл, например, к ветхозаветным жертвам, Ориген смотрит на них: а) как на реальные жертвы, б) как на «образ» Христовой жертвы и в) как на мистическое жертвенное соединение каждой души со Христом. Приведем еще один пример такого толкования. Псалмопевец Давид говорит: «Но Ты, Господи, щит передо мною, слава моя, и Ты возносишь голову мою» (Пс. 3, [4]). Эти слова являются, во-первых, словами самого пророка Давида, который их произносит; во-вторых, Христа, который, страдая, полагается на волю Божию; и, в-третьих, каждой праведной души, соединенной со Христом, которая через это соединение приобщается к славе Божией.

Ориген употребляет аллегорию в форме, присущей апостолу Павлу, и ищет возможность выразить тайну Христа и христианской жизни на основе любого ветхозаветного текста для назидания верующих. Если сам по себе текст не дает ему такой возможности, Ориген обращается к аллегорическому смыслу. При этом он все же не искажает слово, историю, событие, деяние: он пользуется ими, чтобы найти их глубокий смысл. Этим он опровергает Цельса, обнаруживая «дух» и духовный смысл за ветхозаветной буквой. При этом он использует платоновский словарь, но в совершенно новом Павловом духе и с новым содержанием. Большое значение имеет толкование Оригеном Песни Песней[1], которое послужило примером (πρότυπον) для поздних толкований и на Востоке, и на Западе. В предисловии к своему толкованию он говорит: «Тот, кто не понял свойств лиц Божественного Писания, свойств тех, которые говорят, и того, о чем идет речь, сильно затемняет то, что сказано»[2]. Приведем всего один пример его толкования Песни Песней.

[1] На русском языке имеются только гомилии Оригена на Песнь Песней, комментарий не переводился. — *Ред.*

[2] Место не установлено. — *Ред.*

В Песне Песней сказано: «Миро разлитое имя твое. Поэтому девицы возлюбили тебя» (Песн. 1, 2). По мнению Оригена[1], здесь предсказывается *сила имени Христова*, которая наполнила мир после Его пришествия в мир. Имя Его излилось, как миро, чтобы стать, по Павлу: «для одних запах смертоносный на смерть, а для других запах живительный на жизнь» (2 Кор. 2, 16). Поэтому и говорит невеста: «девицы возлюбили тебя», т. е. души человеческие. Излилось, чтобы больше не молчать закрытым в тайнике.

Как известно, Ориген много занимался и критикой текста (Гексаплы) и потратил много сил, чтобы установить проверенный, достоверный текст Ветхого Завета. Крайности его аллегорического метода, вызванные чрезмерным употреблением эллинских философских категорий, привели его к известным ошибочным учениям о предсуществовании души, апокатастасисе (ἀποκατάστασις) и неточностям в учении о Святой Троице. Более поздние экзегеты — а влияние Оригена было очень велико и на Востоке, и на Западе (особенно важно его Толкование Книги Бытия) — пытались освободится от этих ошибок и неясностей, превзойти их.

Такой вид аллегорий характерен для произведений Дионисия Ареопагита, Кирилла Александрийского, палестинских отцов (за исключением Епифания), как и для каппадокийских отцов. Через св. Илария и св. Амвросия Медиоланского такой вид аллегории перешел и на Запад. **Св. Кирилл Александрийский**[2], хотя и использует аллегорию, отрицает мнение Оригена, что любой текст имеет духовное значение. В своем толковании Книги пророка Исаии он, прежде всего, требует обнаружения буквального смысла и только потом духовного (существует и его толкование книг малых пророков).

Борясь против крайностей Антиохийской школы в лице еретического рационализма Ария и еретического лукианства, **св. Афанасий Великий**[3], как настоящий александриец, принимает аллегорию

[1] PG 13, 93 B sq. — *Ред.*

[2] Перечень русских переводов и список непереведенного см.: Богословский Вестник. Нов. сер. № 5/6 (2006), 522–556, 560–562, 564–567, 575–597. Подробнее о ветхозаветной экзегезе у Кирилла Александрийского см. обстоятельную работу с превосходными указателями: *Kerrigan A.* (O. F. M.). St. Cyril of Alexandria Interpreter of the Old Testament. Roma, 1952. 488 p., indices. См. также: *Handbook of Patristic Exegesis* II, 840–869. — *Ред.*

[3] См.: *Сагарда.* Лекции по патрологии. С. 571–612; *Handbook of Patristic Exegesis* II, 708–721. — *Ред.*

при догматическом толковании ветхозаветных текстов, но и *типологию* тоже. Это особенно заметно в его Толковании псалмов. В догматическо-полемических работах он ближе к экзегетическому *реализму*, тому, который патролог Квастен называет *трезвостью*. Это особенно видно в его «Словах против ариан». В отличие от арианства, для св. Афанасия первенствующее значение при подходе к тайне Откровения имеет вера, а не разум. Такая позиция св. Афанасия остается и при толковании ветхозаветных и новозаветных текстов, особенно тех, которые относятся к Божественному Логосу, или, как Его называет Соломон, Мудрости Божией (Σοφία τοῦ Θεοῦ). Углубляясь в тайну созидательного Божественного Логоса через ветхозаветные тексты, Афанасий обнаруживает, что Он не является произведением или творением воли Бога Отца, как утверждал Арий на основании своего экзегетического рационализма. Он вечное Слово Божие (Λόγος τοῦ Θεοῦ), через Которое Бог создал все. Творя человека, Бог дарует ему силами Собственного Логоса — силу разума, чтобы люди, «обладая [словно] нек[ими] тен[ями] Логоса и став логосными (λογικοί), могли жить блаженно»[1]. Присутствием и человеколюбием того же Логоса человек, смертный по своей природе, призван из небытия в бытие[2].

Такой вывод св. Афанасия имеет существенное значение для понимания ветхозаветного Откровения, а также для толкования и понимания открытого и ниспосланного людям *Слова* Божия — Слова, через которое сохраняется и возвращается к Богу человек и все творение. Ни одна часть природы не существовала без Него и до Его Воплощения: все и во всем Он наполнял и во всем присутствовал Своими божественными силами[3].

Вся Боговдохновенная Книга, говорит св. Афанасий, которую и иудеи читают, но не понимают, — «возглашает о Нем», т. е. о Христе, о Его воплощении, страдании, воскресении, распятии, обращении народа, который только на Него возлагает надежду. Одним словом: «Все Священное Писание изобличает

---

[1] Св. Афанасий Великий. О воплощении Слова, 3 // Библиотека греческих отцов [ВЕП]. Т. 30. С. 77. [PG 25, 101 B. Ср. рус. пер.: «...чтобы, имея в себе как бы некие оттенки Слова и став словесными, могли пребывать в блаженстве» // *Афанасий Великий*. Творения. Т. 1. С. 195.]

[2] Там же, 4 // [Там же.] С. 78. [PG 25, 104 B. Рус. пер. на с. 196.]

[3] Там же, 8, 17 // [Там же.] С. [8]0, 88. [PG 25, 109 A, 125 A. Рус. пер. на с. 200–201, 212–213.]

иудеев»[1]. Христос не обычный мученик, Он жизнь всех: «Жизнь твоя будет висеть пред тобой» (Втор. 28, 66). Его род, в отличие от всех других праведников, неизъясним (Ис. 53, 8). На основе всего этого св. Афанасий делает заключение: ветхозаветные пророчества указывают на пришествие Божие, они знают знамения и сроки Его пришествия, «а если наличествует истина, зачем тогда тень ее?»[2] — спрашивает он, устанавливая соотносительность Ветхого и Нового Заветов. Все до воплощения Логоса было лишь «образы», отображение истины, а не сама истина. И Иерусалим для того и существовал, чтобы «поучались там прообразованиям <истины>». А когда появился «Святый Святых», тогда свершились предсказания и пророчества и царство Иерусалимское перестало существовать. Поэтому и язычники, многобожники, исповедуют Бога Авраама, Исаака, Иакова и Моисея, а евреи, таким образом, не имеют оправдания за свои ожидания другого [Мессии][3].

Для св. Афанасия Псалтирь — весь Ветхий Завет, переложенный в псалмы; все, что содержат другие книги, в сжатой форме передано в Псалтири: история творения, история избранного народа, пророчества о Спасителе, проповедь язычникам[4]. Ссылаясь в Толковании псалмов[5] на некоего старца и его свидетельство, св. Афанасий говорит, что ему [старцу] было известно, «что в каждой книге Священного Писания особым образом приводится одно (τὸ ἕν)[6] и то же свидетельство о Спасителе. То же единогласие всех пророков и то же согласие Духа»[7]. И как в Псалтири

[1] Там же, 33, 35 // [Там же.] С. 101, 103. [PG 25, 152 D — 153 A, 156 C. Рус. пер. на с. 232 («неверующие иудеи имеют себе обличение в тех Писаниях, которые и сами читают. Ибо все вообще богодухновенное Писание, с начала до конца, вопиет о сем»), 235 («все Писание исполнено обличениями неверия иудеев»).]

[2] В рус. пер.: «Когда наступила действительность — какая нужда в тени?». — *Ред.*

[3] Там же, 40 // [Там же.] С. 107. [PG 25, 165 C. Рус. пер. на с. 241–243.]

[4] Св. Афанасий Великий. Послание Маркеллину <об истолковании псалмов>, 13 // Библиотека греческих отцов [ВЕП]. Т. 32. С. 16 [гл. 10], 18 [гл. 13], 19 [гл. 14]. [Изложенному соответствует, однако, гл. 2 и далее до гл. 10: PG 27, 12 sq. Рус. пер.: *Афанасий Великий*. Творения. Т. 4. С. 4 и далее.]

[5] Имеется в виду «Послание Маркеллину». — *Ред.*

[6] В греческом подлиннике: τὰ αὐτά. — *Ред.*

[7] Св. Афанасий Великий. Послание Маркеллину, 9 (PG 27, 17 D). Ср. рус. пер. (*Афанасий Великий*. Творения. Т. 4. С. 9): «Еще говорил старец: небезызвестно мне, что и в каждой книге Писания, преимущественно о Спасителе, предвозвещается то же, что во всех Писаниях. Это есть общий предмет, одно и то же согласие Духа». — *Ред.*

можно найти то, что содержится в других книгах Ветхого Завета, так и в других книгах очень часто имеется то, что заключено в Псалтири. Ибо и Моисей поет песнь, и Исаия поет, и Аввакум молится. Также и в любой книге можно найти и пророчество, и законодательство (νομοθεσία), и историю. Ведь над всеми и во всех единый Дух. Согласно Его разделению, каждый служит и выполняет то, что от него требует тот дар, который ему дарован, будь это дар пророчества, законодательства, дар исторического видения или сложения псалмов. Дух разделяется и всем даруется, оставаясь по природе неделимым.

Но в псалмах Давида св. Афанасий видит особое чудо: в псалмах начертана целая жизнь человеческая, они содержат в себе движение каждой души, в них начертаны и запечатлены все душевные изменения, отклонения и поправки. Поэтому каждый произносит их как свои собственные слова, как воспоминание о движениях (κίνησις) своей души, как воспоминание об исправлении в духовной жизни. Как Господь объединяет в Себе земного и небесного человека, так и те, которые видят в Нем образец, знают, как жить, потому что Он еще до Своего Воплощения заповедовал это в псалмах. Поэтому каждый, кто хочет, может из псалмов научиться усовершенствованию души и найти в них лекарство для каждой страсти и страстного движения души. Вся Книга псалмов, таким образом, для св. Афанасия — «образ» (τύπος) человеческой жизни в христологическом контексте. Ибо, если, по мнению св. Афанасия, все Священное Писание — учитель добродетели и истинной веры, то Книга псалмов представляет собой икону, картину, показывающую, какой должна быть душа, чтобы подготовиться к уподоблению иконе Христовой жизни. Этот краткий обзор толкования св. Афанасием псалмов представляет нам и его метод экзегезы вообще, и отношение к ветхозаветному Откровению в частности.

Одним из наиболее значительных александрийцев был **Дидим Слепец**[1], верный ученик Оригена. Это видно из сохранившихся отрывков его экзегетических сочинений (он написал монументальное Толкование псалмов, занимался толкованием Притчей Соломона, Книги пророка Исаии), в которых использовал аллегорическо-мистический метод. Он также считает, что Ветхий Завет

[1] См.: *Сагарда*. Лекции по патрологии. С. 612–618; ПЭ XIV, 677–686; *Handbook of Patristic Exegesis* II, 725–729. — *Ред.*

содержит важное для христиан сообщение и что каждый псалом относится к Христу[1].

Как мы уже говорили ранее, в отличие от александрийской школы *антиохийская школа* была более ориентирована на *буквально-исторический смысл* Ветхого Завета, смысл, который проистекает их самих слов. Но это не значит, что ее представители не пользовались аллегорией там, где буквального смысла оказывалось недостаточно. Из антиохийских отцов необходимо особо выделить **св. Иоанна Златоуста**[2], который в своих многочисленных экзегетических проповедях по ветхозаветным текстам придерживался буквального смысла, но одновременно находил и *духовный* смысл, применяя его к практической жизни. Известны его Беседы на Книгу Бытия, Псалтирь, пророка Исаию (PG 53–56). Особенно большое значение имеют его Беседы против иудеев[3] (PG 48), отрекшихся, несмотря на пророческие предсказания, от Мессии. И в других его трудах присутствует тема Ветхого Завета, особенно в книге <Рассуждение> против иудеев и язычников, <что Иисус Христос есть истинный Бог>[4], в которой он защищает божественное происхождение Иисуса Христа.

Антиохиец **Евсевий Кесарийский**[5], ариански настроенный, наряду с критическим изданием Библии (издал Септуагинту по Оригеновым Гекcаплам), занимался толкованием Псалтири[6] и Книги пророка Исаии[7]. Первое толкование сохранилось лишь частично, а второе полностью утеряно[8]. По свидетельству св. Иеронима, хотя Евсевий и обещает при толковании Книги пророка Исаии придерживаться только исторических фактов, он часто переходит на аллегорию.

Тит Бострийский[9], выступая против манихейского представления, что Ветхий Завет — творение Злого [Демиурга], а материя (ὕλη) — зло, защищает боговдохновенность Ветхого Завета. И не только он, но и ряд других христианских авторов боролись против манихейского дуализма и основанного на нем отрицания ветхозаветного

---

[1] См.: *Quasten*. Initiation III, 140. [= *Quasten*. Patrology III, 91.]

[2] *Handbook of Patristic Exegesis* II, 783–798. — *Ред.*

[3] CPGS 4327. — *Ред.*

[4] CPGS 4326. — *Ред.*

[5] *Handbook of Patristic Exegesis* II, 675–683. — *Ред.*

[6] CPGS 3467. — *Ред.*

[7] CPGS 3468. — *Ред.*

[8] Это утверждение не вполне точно: выдержки сохранились в катенах, однако установить точное авторство фрагментов затруднительно. — *Ред.*

[9] *Handbook of Patristic Exegesis* II, 775–776. — *Ред.*

Откровения. (Манихейство появилось на рубеже III и IV веков и беспокоило Церковь вплоть до Средних веков.)[1]

Диодор Тарсийский[2] занимался толкованием всего Ветхого Завета, оставаясь всегда верным буквально-историческому значению и резко выступая против аллегорического метода александрийцев.

Феодор Мопсуестский[3], которого монофизиты называли «великим толкователем Писания», также истолковал почти все книги Ветхого Завета. Он одним из первых применил *литературную критику* для решения текстуальных проблем. По свидетельству св. Фотия, он в ныне утраченном толковании на Книгу Бытия[4] придерживается исторического метода, избегая аллегорий, хотя и не отвергает их. В толковании псалмов[5] он был первым, кто отстаивал мнение, что их необходимо толковать в историческом контексте. Он не принял аллегорическое толкование Песни Песней и считал, что она написана как ответ Соломона противникам его женитьбы на египетской принцессе[6].

Толкования **св. Исихия Иерусалимского**[7] сходны по своей методике с толкованиями Иоанна Златоуста. В случае необходимости помимо буквально-исторического он также использует аллегорический смысл (например, в толковании на Книгу Иова, чьи страдания рассматриваются как прообраз страданий Христа, а Книга в целом — как аллегорический прообраз Христа и Церкви). Он также занимался толкованием Книги пророка Исаии и малых пророков (в глоссах), а также псалмов[8].

Интересно и экзегетическое произведение **прп. Марка Подвижника**[9] (первая половина V века) о Мелхиседеке[10], где он опровергает еретические представления о том, что Мелхиседек является воплощением Логоса (PG 65, 1117–1140).

---

[1] О манихейской экзегезе см.: *Handbook of Patristic Exegesis* I, 648–669. — *Ред.*

[2] *Handbook of Patristic Exegesis* II, 780–783. — *Ред.*

[3] *Handbook of Patristic Exegesis* II, 799–828. Специальная работа: *Zaharopoulos D. Z.* Theodore of Mopsuestia on the Bible: A Study of His Old Testament Exegesis. N. Y., 1989 (греч. вариант: Афины, 1999). — *Ред.*

[4] CPGS 3827. Сохранились незначительные отрывки на греческом и сирийском языках. — *Ред.*

[5] CPGS 3833. — *Ред.*

[6] *Quasten.* Initiation III, 570. [= *Quasten.* Patrology III, 406.]

[7] CPGS 6200–6288; *Handbook of Patristic Exegesis* II, 878–880. — *Ред.*

[8] *Quasten.* Initiation III, 686–687. [= *Quasten.* Patrology III, 491.]

[9] CPGS 6090–6102; ИАБ IV, 1331–1369. — *Ред.*

[10] CPG 6100. Рус. пер. готовится к публикации. — *Ред.*

Назовем еще и **[блж.] Феодорита Кирского**[1], весьма плодовитого толкователя ветхозаветных текстов (Пятый Вселенский Собор осудил его сочинение против св. Кирилла Александрийского и некоторые его послания и проповеди[2]). В толковании он избирает средний путь: отбрасывает преувеличенную буквальность Феодора Мопсуестского и пользуется умеренной аллегорией и типологией. Он писал полные толкования, из которых в виде вопросов и ответов [сохранились]: толкования на Восьмикнижие[3], на псалмы[4], Песнь Песней[5], Книгу пророка Даниила[6], Иезекииля[7], двенадцать малых пророков[8] (PG 81) (толкования на пророков Исаию[9] и Иеремию[10] издал[11] [А.] Пападопулос-Керамевс. Иерусалимская библиотека. [Т. 4. СПб.,] 1899)[12].

---

[1] *Handbook of Patristic Exegesis* II, 885–918. — *Ред.*

[2] Подробнее см.: *Глубоковский*. Феодорит. Т. 1. С. 336. — *Ред.*

[3] CPGS 6200. — *Ред.* [4] CPGS 6202. — *Ред.* [5] CPG 6203. — *Ред.*

[6] CPG 6207. — *Ред.* [7] CPG 6206. — *Ред.* [8] CPG 6208. — *Ред.*

[9] CPGS 6204. — *Ред.* [10] CPG 6205. — *Ред.*

[11] «Толкование на Иеремию» было издано много ранее (переиздание: PG 81, 496–805). Рукопись с «Толкованием на Исаию» на самом деле впервые открыта А. И. Пападопуло-Керамевсом, который, однако, в «Иерусалимской библиотеке» не издал текст, но только заявил о находке. На это открытие западный научный мир обратил внимание лишь в 1929 г., editio princeps появилось в 1932 г. Подробнее: *Quasten*. Patrology. Vol. 3. P. 541. — *Ред.*

[12] Также дошли толкования Феодорита на Книги Царств и Паралипоменон (CPGS 6201). Подробнее об экзегезе Феодорита: *Глубоковский*. Феодорит. Т. 2. С. 5–70; *Handbook of Patristic Exegesis*. Vol. 2. P. 885–918. — *Ред.*

ЗАПАДНЫЕ ЭКЗЕГЕТЫ ПЕРВЫХ ЧЕТЫРЕХ ВЕКОВ

Западные отцы того времени в большей или меньшей степени следовали методам восточных экзегетов и находились в большой зависимости от них самих и их методологии. **Тертуллиан**[1], наряду со св. Августином — величайший богослов Африки, доказывает в произведении Против иудеев (Adversus Judaeos), что старый Израиль отстранился от Спасителя, потерял благодать (χάρις) и не в состоянии найти *духовный смысл* Ветхого Завета. Ветхий Завет требует духовного толкования, так как духовный смысл — единственно правильный смысл.

[Св.] Ипполит Римский[2] был современником Оригена, и его влияние на Западе оставалось громадным вплоть до средневековых мистиков. В экзегезе он использовал и *типологический*, и *аллегорический методы*, которые в это время были распространены на Востоке, где, судя по всему, он и получил образование. Из ветхозаветных книг он толковал Книгу пророка Даниила, Песнь Песней; в произведении О благословениях Исаака, Иакова и Моисея он применял типологию, а в Истории Давида и Голиафа и в Проповедях на псалмы дополнил типологический смысл аллегорическим. В толковании на Книгу пророка Даниила под четырьмя царствами он подразумевает вавилонское, персидское, греческое и римское, а в Песне Песней понимает, вслед за Оригеном, под женихом — Христа, а под невестой — Церковь. Иногда он называет и душу невестой Христовой, полной любви.

Этим методом пользовался **св. Амвросий Медиоланский**[3]. (Толкование Книги пророка Даниила сохранилось в старославянском переводе.) Толкуя притчу о Сусанне, под Сусанной он понимает прообраз пречистой невесты Христовой — Церкви, которую преследуют два народа: евреи и язычники; Сусанна — «образ»

---

[1] *Сагарда*. Лекции по патрологии. С. 472–500; *Handbook of Patristic Exegesis* I, 593–622. — *Ред.*

[2] *Сагарда*. Лекции по патрологии. С. 516–533; *Handbook of Patristic Exegesis* I, 528–535. — *Ред.*

[3] ПЭ II, 119–135; *Handbook of Patristic Exegesis* II, 1045–1080. — *Ред.*

Церкви, а ее муж Иоаким — Христа, сад около ее дома — это общность святых (κοινονία ἁγίων), посаженная, как деревья, посреди Церкви, город Вавилон представляет собой целый мир, а два старца — обрезанных евреев и безбожников, преследующих Церковь.

Св. Амвросий Медиоланский в экзегезе следует Оригену и св. Василию, в догматике — [св.] Афанасию Великому, Дидиму Слепцу и [св.] Григорию Богослову, а в катехетике — [св.] Кириллу Иерусалимскому. Он всему дает символическую окраску. Экзегезой он занимался в проповедях на Шестоднев, а также на другие главы Книги Бытия и псалмы (PL 14)[1].

Блаженный Иероним [Стридонский][2], известный как переводчик Вульгаты и псалмов[3], также занимался экзегезой. Из Ветхого Завета он занимался толкованием Книги Екклесиаста, псалмов, пророков. Он тоже использует аллегорический метод в поисках духовного смысла слов Священного Писания, в стиле Дидима Слепца. Принимал он и тройной смысл, как Ориген, но позже переориентировался на *историческо-филологический* метод, оказав в этом смысле большое влияние на экзегезу нового времени, когда пробудился интерес к историко-критическому исследованию Священных Книг.

Намного более значительным и длительным было влияние **блаженного Августина [Иппонского]**[4] как на западную экзегезу, так и на западное богословие вообще. Влияние неоплатонизма на Августина не ограничивалось только терминологией, оно было более глубоким: неоплатонизм оставил печать и на его понимании природы Божией и человеческого отношения к Богу. Это грозит опасностью подчинить учение Священного Писания философским понятиям. Для него характерно отождествлять Божественную сущность с Божественной энергией, что автоматически отражается на его понимании и толковании ветхозаветных Богоявлений (Θεοφάνεια). Отождествив энергию с неизъяснимой Божественной сущностью, Августин оказывается в опасности

---

[1] См.: *Христу П.* Церковная ученость. Т. 1. С. 273 (на греч.). [*Χρήστου.* 'Εκκλησιαστική γραμματολογία. Τ. 1. Σ. 247.]

[2] *Handbook of Patristic Exegesis* II, 1094–1133. — *Ред.*

[3] Блж. Иероним сделал два перевода псалмов — с еврейского и с греческого, в современных изданиях Вульгаты они печатаются параллельно. — *Ред.*

[4] *Handbook of Patristic Exegesis* II, 1149–1233. Общие сведения (со значительными недоработками в ряде разделов): ПЭ I, 93–109. Краткий, но емкий очерк философского учения: *Жильсон.* Философия в средние века. С. 95–105. — *Ред.*

лишить пророков *вечной славы Божией* и духовного опыта, основанного на непосредственной встрече с Богом, и таким образом померкнут ветхозаветные явления Логоса Божиего. Бог, по мнению Августина, открывает себя через тварные (κτίσις) символы, так как и благодать, которая даруется пророку и вообще человеку, тварна. Своим учением о сущности Божией Августин обосновывает понимание подобия тварного и нетварного существа в духе идеализма Платона и этим возводит фундамент для *натуралистической теологии*, т. е. возможности познания Божией сущности на основе тварных изображений, икон. Отсюда в его учении о Святой Троице происходит чрезмерное использование *психологических тройств*, что опять же отражается на его экзегезе в целом, как и на всей богословской системе. Его учение, принятое со временем на Западе, оказывает влияние на все позднее западное понимание отношений Бога и мира, на понимание присутствия Божиего в мире, т. е., в конечном итоге, на учение об Откровении вообще, на учение о благодати, через которую Бог общается с человеком, и на учение о свободе воли (ἐλευθερία τῆς θελήσεως), принимающей эту благодать. У Августина было множество учеников, которые разрабатывали и распространяли его учение. Его влиянию на западную мысль во многом способствовал ритор Феодор Арелатский[1], который на Соборе в Оранже (529 год)[2] выступил в защиту августинизма[3] против так называемого *полупелагианства* (так названо православное учение прп. Иоанна Кассиана, ученика св. Иоанна Златоуста, по вопросу о благодати)[4].

По мнению блж. Августина, один и тот же текст может иметь несколько значений, получаемых от Духа Святого: это может быть *исторический*, *аналогический*, *этиологический* (причинный, например, Мф. 19, 8) и *аллегорический смысл*. Здесь действует правило:

---

[1] Очевидная ошибка автора: речь должна идти о епископе Кесарии Арелатском (см.: *Уивер*. Божественная благодать. С. 248–290). Ряд исследований о нем, а также переводов его сочинений см. в кн.: *Арелатские проповедники* (об экзегезе Священного Писания см. особенно в статье В. Певницкого, с. 203–207). — *Ред.*

[2] Подробнее см.: *Уивер*. Божественная благодать. С. 279–289. — *Ред.*

[3] Автор упрощает ситуацию. На самом деле богословие Кесария Арелатского и постановлений Оранжского Собора свободно от крайностей августинизма и в значительной мере учитывает позицию Иоанна Кассиана. Подробнее см.: *Уивер*. Божественная благодать. С. 276–279, 286–289. — *Ред.*

[4] Об истории «полупелагианских споров» на Западе см.: *Уивер*. Божественная благодать (в частности, об учении прп. Иоанна Кассиана см. с. 94–146). — *Ред.*

исторически-буквальный смысл должен быть в согласии с догматическим, более глубоким смыслом. Используя, к примеру, метод аналогии в поисках согласованности между Ветхим и Новым Заветом, Августин, как и некоторые другие экзегеты до него, вслед за апостолом Павлом, сравнивает Ветхий Завет с сыном рабыни Агари, а Новый — с сыном свободной Сары[1] (Гал. 4, 21–31). Августин подчеркивает, что часть земного Града стала образом (τύπος) Града небесного, потому что изображает не себя, а тот другой Град, ради которого Град земной и поставлен. Так он обнаруживает в том, что называет «земной Град», два вида: один представляет саму реальность этого Града (Агарь), а другой (свободная Сара) служит через эту реальность прообразом небесного, свободного Града (= благодать, Церковь, свобода детей Божиих). То же касается Исмаила и Исаака, двух сыновей Авраама. Граждан земного Града рождает человеческая природа, поврежденная грехом, а граждан Града небесного рождает благодать. Понятно, что и у него [у Августина] *аллегорический смысл* играет огромную роль[2].

В отличие от блаженного Августина, **св. Исидор Пелусиот**[3] († около 435 года) в своих многочисленных письмах экзегетического содержания (PG 78) следует исключительно *историко-буквальному* методу антиохийской школы (некоторые считают, что он был учеником св. Иоанна Златоуста), отказываясь от *аллегоризма*. Он [выступает] против поиска Христовых прообразов всюду в Ветхом Завете, ибо это, как он считает, поощряет язычников и еретиков к отрицанию и тех мест в Ветхом Завете, которые действительно имеют мессианский характер. Ветхий Завет, по его мнению, это смесь *истории* и *пророчеств*, а аллегорическое толкование может быть использовано только в назидательных целях.

---

[1] Точнее, Сарры (Быт. 17, 15). — *Ред.*

[2] См.: Творения бл. Августина. Ч. 3. Киев, 1906. С. 68–69. [Правильно: *Августин.* О Граде Божием. Т. 3 (= Творения. Ч. 5. Киев, 1907). С. 68–69: Кн. 15. Гл. 2–3 // PL 41, 438–440.] См. также: Указ. соч. Ч. 7. [Изд. 2. Киев, 1912. См.: *Августин.* Творения.] О Книге Бытия, гл. 2. Стр. 98. [De Genesi ad litteram imperfectus liber (CPL 268), cap. 2 // PL 34, 222.]

[3] *Handbook of Patristic Exegesis* II, 870–872; CPGS 5557–5558. — *Ред.*

ЭКЗЕГЕЗА КАППАДОКИЙСКИХ ОТЦОВ

Каппадокийские отцы осуществили синтез тогдашнего богословия и экзегезы. Свв. Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский сыграли исключительную роль в формулировании христианского учения и экзегетических основ церковной герменевтики. Продолжая дело св. Афанасия и других отцов, им предшествовавших, они смогли в огне борьбы между иудаизмом, эллинизмом и христианством разумно победить иудейскую ущербность и языческое «множество» библейской святотроичной полнотой.

Из экзегетических произведений **св. Василия**[1] на Ветхий Завет особенное место занимает его Шестоднев, где он истолковывает сотворение мира по Книге Бытия. Из его толкования ясно видно, что он не очень интересуется *аллегориями*, для него трава — трава, и ничто другое: «Я принимаю, — говорит он, — все (вещи. — *А. Р.*) такими, как они названы. *Ибо я не стыжусь благовествования* [Рим. 1, 16]» (Hex. 9, 80 // PG 29, 80 B)[2]. При толковании псалмов он говорит, подобно св. Афанасию, что одному учат пророки, другому — исторические книги, иному — Закон, совсем другое советуют Притчи Соломоновы, а в псалмах собрано то, что приносит духовную пользу, почерпнутую из всех ветхозаветных книг.

Св. Григорий Нисский[3] следует св. Василию, но принимает и герменевтические основы Оригена. (По св. Василию, в псалмах содержится «совершенное богословие, пророчество о пришествии Христовом во плоти, угроза (Страшного) Суда, надежда на воскресение, страх перед муками ада[4], обетование славы, откровение

---

[1] См.: *Сагарда*. Лекции по патрологии. С. 621–650; *Handbook of Patristic Exegesis* II, 740–747. — *Ред.*

[2] Hom. in hex. IX, 1 // PG 29, 188 C. Ср. рус. пер.: *Василий Великий*. Творения. Т. 1. С. 132. — *Изд.*

[3] См.: *Сагарда*. Лекции по патрологии. С. 666–684; *Handbook of Patristic Exegesis* II, 753–766. — *Ред.*

[4] Букв.: «страх перед наказанием». — *Ред.*

таинств»[1].) Св. Григорий дополнил Шестоднев Василия Великого [сочинением] О сотворении человека, а во втором экзегетическом сочинении Апология на Шестоднев[2] ставит целью исправить некоторые неточные интерпретации библейского текста и экзегезы Василия[3]. Здесь он остается верен буквальному толкованию св. Василия и охотно подчеркивает, что не изменяет буквальный смысл на тропологическую (образную) аллегорию. В другом своем экзегетико-духовном произведении Жизнь Моисея он использует два типа экзегезы: в первой части, где рассказывается о жизни Моисея по Книгам Исход и Числа, он использует *буквальное* толкование, а во второй части — *аллегорическое* (*созерцательное* — θεωρία), где пророк рассматривается как символ духовного подъема и восхождения души к Богу. В этом произведении ощущается влияние Платона и Филона[4]. Такой тип символической экзегезы встречаем и в его работе О надписаниях псалмов (In psalmorum inscriptiones). Названия псалмов, которые дали семьдесят толковников, имеют духовный смысл таинственного усовершенствования и возвышения нашей души. *Тропологическое* или аллегорическое толкование применяется им и в его восьми беседах на Притчи Соломона, и в толковании Песни Песней. По св. Григорию, Песнь Песней изображает любовь между душой и Богом, показанную в виде брака. Он не упускает из виду и идею Оригена, что невеста означает Церковь, но не придает ей такого значения, которое ей придает Ориген, которого он все же ценит[5]. В толковании на Первую книгу Царств, глава 28, стих 21 и далее, св. Григорий считает, что Аэндорская волшебница вызывает не дух пророка Самуила, как думает Ориген, но демона, принявшего облик пророка. Его толкования были влиятельны и на Востоке, и на Западе.

Экзегетический метод **св. Григория Богослова**[6] представляет собой синтез александрийского и антиохийского методов толкования. Исходной точкой его экзегезы стала идея, что Священное Писание истолковывается *им самим*, а не на основе скудного ума

---

[1] Hom. I super Psalmos, 2 // PG 29, 213 B. Ср. рус. пер.: *Василий Великий*. Творения. Т. 1. С. 151. — *Ред.*

[2] В русском переводе: «О шестодневе» (CPGS 3153). — *Ред.*

[3] Данная фраза переведена и дополнена с учетом контекста Квастена. — *Ред.*

[4] *Quasten*. Initiation III, 378–379. [= *Quasten*. Patrology III, 264–265.]

[5] Там же. С. 380. [= *Quasten*. Patrology III, 266.]

[6] См.: *Сагарда*. Лекции по патрологии. С. 650–666; *Handbook of Patristic Exegesis* II, 748–753. — *Ред.*

человеческого. Он совершенно согласен со св. Василием, что сам «наш ум <...> не может себя видеть по-другому, кроме как единственным способом — путем углубления в Писание. Свет, который в нем отражается, дает возможность каждому из нас увидеть самого себя» (О СОТВОРЕНИИ ЧЕЛОВЕКА, Слово 1, 1)[1]. «Говорить о Боге, — пишет св. Григорий, — великое дело, но гораздо больше — очищать себя для Бога, потому что *в злохудожную душу не внидет премудрость* [Прем. 1, 4]»[2]. В Писании, таким образом, скрыта истина и о человеке, и о Боге, но она и по ту сторону Священного Писания, так как глубже его. Тайна Откровения Божиего совершается постепенно, в виде трех «землетрясений». Первое «землетрясение» — Ветхий Завет, через который Бог освобождает людей от идолопоклонства и приводит к богопознанию (Θεογνωσία). Ветхий Завет открывает ясно Бога Отца и указывает на Сына, Логоса Божиего, который открывается через второе «землетрясение» — Новый Завет, открывая и Духа Святого; третьим «землетрясением» будет Второе пришествие, когда Бог откроет всю тайну Свою. Своим смирением перед неизъяснимой тайной Существа Божия и апофатическим (ἀποφατική) подходом Григорий Богослов побеждает дерзкий рационализм Ария и Евномия, а своей верой в возможность богопознания побеждает и пессимизм Аполлинария, который считал, что ум человеческий — это что-то безнадежно грязное и грешное. Как и для всех других великих отцов Церкви, для Григория истинное толкование и погружение в тайны Священных Книг немыслимо без очищения ума и сердца. По мере очищения уму открывается чистый *свет* Божественных Писаний; только погруженный в него и омытый им в состоянии познать Божественные тайны, как и тайну самого себя. Путь богопознания — это путь обожения (θέωσις), а оно не дается каждому, к тому же, не открываются каждому и глубины тайны Священного Писания. Значит, учение св. Григория о богопознании и об экзегезе как пути к богопознанию не основывается только на аналогии Божиих совершенств с Его творением или на типологии и аллегорической символике слов, событий, лиц, обрядов,

---

[1] PG 30, 12 A = PG 44, 257 AB. Об этом произведении св. Василия Великого (в TLG помещено как подложное среди творений св. Григория Нисского) см.: *Сагарда*. Лекции. С. 636, примеч. 7. — *Ред*.

[2] Слово 32 (О соблюдении доброго порядка в собеседовании), 12 // PG 36, 188 C. Рус. пер.: *Св. Григорий Богослов*. Творения. Изд. 3. Т. 3. М., 1889. С. 119. — *Ред*.

объективно данных раз и навсегда в Священном Писании как в историческом документе и книге; оно, прежде всего, основано на боговидении: Бог истинно является и становится видимым пророкам и святым. Илия, Моисей и другие *видели* Бога, видели его *реально*, а не только *в образах*, символах, аллегориях; пророк Исаия и другие пророки вкусили от Его вечного огня и были им просвещены. Поэтому только тот, кто удостоится Его света и Его *огня*, станет истинным толкователем ветхозаветного и новозаветного Откровения. Оно только в свете того *огня* открывается как единое и единственное. Только для непросвещенного ума и неочищенного сердца, говорит св. Григорий, Священное Писание содержит в себе противоречия.

Отношение каппадокийцев к Священным Книгам лучше всего выражено в словах св. Василия, который был центральной личностью среди них и их вдохновителем: «В Священном Писании, — говорит он, — нет ничего случайно сказанного, ни одного слова»[1]. Исходя из истины о недоступной, неизречимой, неизъяснимой Божественной сущности, капподокийцы основывают возможность богопознания и вообще свою экзегезу, толкование, на присутствии в мире Божиих сил и энергии, которые открываются и познаются *по аналогии с тварными существами*, но еще более и непосредственнее через *общение* с ними, через образы и символы Откровения, данные в Священных Книгах, и через обретение *Божественного света* как их сути и глубочайшего содержания.

---

[1] Цитата не установлена. — *Ред.*

ЭКЗЕГЕЗА ВЕТХОГО ЗАВЕТА ПОСЛЕ ХАЛКИДОНСКОГО СОБОРА

Этот исторический период, закончившийся каппадокийцами, определил в основных чертах библейскую экзегезу на все будущие времена. Это особенно относится к Византийской Церкви.

Особую роль в этот постхалкидонский период и влияние на богословие и экзегезу имели Ареопагитские книги[1], долгое время приписываемые св. Дионисию Ареопагиту. Характерным для экзегезы автора этих книг является учение, согласно которому Откровение вершится *через ангелов* и только через них. Это учение является составной частью представления о небесной иерархии, чье служение и деяния состоят в принятии и передаче, каждый по своему чину, даров истинного очищения, Божественного света и совершенного знания. Так, серафимы и херувимы, как самые совершенные и близкие Богу, передают свет нижним чинам; ниже их господства, силы и власти, затем начала, архангелы и ангелы. Ангелы ближе всех к миру. Истолковывая в соответствии с такой иерархией Ис. 6, 6, Ареопагит считает, что серафим, о котором здесь идет речь, мог быть только ангелом, который может общаться с людьми, или, возможно, серафимом, который через ангела сообщает волю Божию. Именно ангелы руководили ветхозаветными праведниками, через них был дан Моисею Закон и т. д. Поэтому автор этих книг считает уместным в конце [сочинения] О небесной иерархии дать подробное объяснение символических образов, которыми описываются или под которыми являются ангелы в Священном Писании. Это принятие иерархической передачи Откровения очень важно для понимания ареопагитского взгляда на отношения между Богом и человеком, открытого в Ветхом и Новом Заветах. Ареопагитское иерархическое понимание мира, разграничение материального и духовного миров, т. е. небесной и земной иерархии, терминология, символичность языка —

[1] Подробнее см.: ПЭ III, 195–213; *Handbook of Patristic Exegesis* II, 928–930. — *Ред.*

все это во многом напоминает неоплатонизм. Но наряду со схожестью существуют и значительные различия между Ареопагитом и неоплатонизмом, которые подтверждают его православность, которая иногда ставилась под сомнение, хотя защищалась еще св. Максимом Исповедником. Прежде всего, Дионисий Ареопагит решительно отрицает возможность познания Бога *по сущности*. Бог абсолютно трансцендентен (ὑπερβατικός) тварным существам (κτιστὸν ὄν); и даже то, что доступно в Нем и благодаря чему можно вступить в общение через Откровение, может быть описано только апофатическим путем. Оставаясь недоступным, Бог, однако, открывается тварному существу через Божественные силы (Θεῖαι δυνάμεις), которые, несмотря на свое неисчислимое множество и преумножение, остаются едиными. Так красота, бытие (ὕπαρξις, ὑπάρχειν), добро, присущие творению и его природе, являются реальным отражением и «образом» Бога, но не Его сущности, а Его *силы и энергии*. Эти силы и энергии не неоплатонические эманации Божества, но в каждой из них — весь Бог, с Которым, через них, тварные существа входят в общение в мере, данной им в зависимости от степени совершенства. Поэтому и Бог, Которого автор этих книг исповедует, — живой библейский Бог, а ни в коем случае не безличное «Единое» (τὸ ἕν) Плотина.

Из этого очевидно, что ареопагитское учение о Боге и об отношении Бога и мира является в своих основных положениях продолжением *богословия каппадокийских отцов* с большой дозой *александрийского аллегоризма*. Его экзегетический метод остается в рамках сильно выраженного *типологического символизма*: подчеркнутая *иерархичность* при передаче Откровения, в которой земная иерархия является *зеркалом* небесной (под земной иерархией подразумеваются епископы, пресвитеры, диаконы, монахи, верующие, а под ее сущностью — «Богоданные слова», предания, тайны), — это основная характеристика его символизма и метода[1].

В этот период следует особенно отметить **прп. Максима Исповедника** († 662/3)[2], который с полным правом называется отцом византийского богословия. Все его мировоззрение христологически обосновано. По учению св. Максима, *движение* или *действие*

[1] См.: *Флоровский*. Византийские отцы V–VIII веков. [Гл. IV, 3, 3.] С. 112–1[1]3.

[2] ИАБ IV, 1533–1721; CPG IIIa. P. 40–44; *Handbook of Patristic Exegesis* II, 942–971. — *Ред.*

являются основными свойствами любой *природы*. Каждое существо имеет свой *смысл* и *план* (цель), свой *логос*, т. е. *логосно* по своей природе. Этот логос тварных существ является по сути иконой, образом вечного Логоса Божиего, через Которого «все начало быть» [Ин. 1, 3]. *Логос* твари (λόγοι τῶν ὄντων), ее логосность не что-то статичное, данное раз и навсегда, он — вечная цель и задание, которое необходимо осуществить. Отсюда для Максима Исповедника все существа — это некие таинственные откровения и «воплощения» Бога Логоса, Который еще очевиднее открывается через *слово* (= логос), символы, события, боговдохновенных личностей, ангелов ветхозаветного Богоявления и Откровения. Он Тот, Кто через ангела открылся Моисею и другим пророкам; «задняя» (τὰ ὀπίσθια)[1] Бога, увиденные Моисеем на Синае, — по сути, будущее *Тело* (σῶμα) воплощенного Логоса. Все толкование св. Максима остается в этих рамках и имеет *типологическо-символический* характер. Он не писал обширных толкований, только самые краткие замечания и комментарии на отдельные тексты Ветхого Завета. Это, прежде всего, глубокие размышления над самыми трудными местами текстов («апориями»), а не толкования в обычном смысле слова. Сюда относятся: Вопросоответы Фалассию; вопросы и ответы, адресованные Феопневсту Схоластику[2]; толкование 59-го псалма. Аллегорический и анагогический метод, которыми охотно пользовался Максим Исповедник, не очень нравился св. Фотию, который по своему характеру был менее умозрительным. Св. Фотий так высказался по поводу толкований Максима Исповедника: «Решения вопросов он придумывает далекие от прямого смысла и известной истории, и даже от самих вопросов»[3].

Этот мистическо-аллегорический и анагогический (анагогический = через один образ, реальность, искать тайну другой, высшей реальности и «превозносить» ее, т. е. одна реальность возводит к другой и «образует» ее тайну) метод св. Максим широко использует и при толковании Святых Таин и вообще

---

[1] Точнее, τὰ ὀπίσω (Исх. 33, 23). — *Ред.*

[2] Очевидная ошибка или описка, надо: Феопемпту Схоластику (ИАБ IV, 1589). — *Ред.*

[3] *Флоровский.* Византийские отцы V–VIII веков. [Гл. VII, 1, 5.] С. 198. [Ср. «Библиотека», кодекс 192, с. 156 b — 157 a Bekker.]

священнодействий, следуя в этом Ареопагитским книгам (которые и истолковывает[1]). Итак, тот же метод *символического тайнозрения*, которым Максим пользуется при толковании Священного Писания, он применяет и здесь при изложении своего учения о Церкви, человеке, космосе и его отношению к Богу и т. д. Он написал и сочинение под названием Мистагогия (μυσταγωγία), т. е. тайноводство, посвящение и введение в тайну путем этого символического тайновидения.

В это время появляются *экзегетические сборники*[2]. Такие сборники возникли параллельно с работой по толкованию Священного Писания, и чаще всего из примечаний к библейскому тексту (такие замечания и комментарии обычно называют *схолиями*). Для этих сборников, которые именуют также *катенами*[3], характерна беспристрастность, в них сохранились очень древние толкования, которые иначе были бы утеряны (отрывки из толкований Оригена, Дидима Слепца, Диодора Тарсийского, Ипполита Римского, Папия Иерапольского). Составлением экзегетического сборника впервые, насколько нам известно, занялся **Прокопий из Газы** (ок. 465–528)[4], от которого сохранилось и толкование Восьмикнижия. Он истолковывал и Книги пророка Исаии, сохранились его схолии на Книги Царств и Паралипоменон[5], ему приписывается и экзегеза Песни Песней и Притчей Соломоновых. После него были и другие авторы, которые писали катены (схолии), как, например, александрийский диакон Олимпиодор[6],

---

[1] Подавляющее количество схолий к «Ареопагитскому корпусу» принадлежит Иоанну Скифопольскому, Максиму же Исповеднику — вопреки распространенному мнению — весьма незначительная часть. Сводная таблица по авторству схолий: *Rorem, Lamoreaux*. John of Scythopolis. P. 264–277 (пометка syr. означает наличие схолии в сирийском переводе Фоки бар Сергия, что, в свою очередь, указывает на авторство Иоанна Скифопольского). — *Ред.*

[2] CPG IV (также CPGS), катены на Ветхий Завет см. под номерами C 1–105 (P. 185–228). — *Ред.*

[3] Т. е., в переводе с латинского, «цепи», «цепочки» (толкований). Перечень дошедших катен и их изданий см. в CPG IV. О них: *Handbook of Patristic Exegesis* II, 978–987. — *Ред.*

[4] Обе даты жизни — приблизительные. CPGS 7430–7434 (катены). — *Изд.*

[5] Точнее, сохранились все катены Прокопия на Восьмикнижие, за исключением Руфи. Автором не упомянуты изданные в 1978 г. фрагменты катен на Екклезиаста. — *Ред.*

[6] CPGS 7453–7464. — *Ред.*

св. Григорий Агригентский[1], Анастасий Никейский (VII в.)[2]. Все эти сборники все еще недостаточно хорошо изучены[3].

Огромное значение в развитии экзегезы Ветхого Завета имеют также творения **св. Иоанна Дамаскина** (VIII в.)[4]. У него нет отдельных экзегетических сочинений, хотя все его богословие — это, в сущности, и есть экзегеза. В своих трудах он, так сказать, сжимает, дает в сжатой форме самые лучшие богословские предания и достижения прошлых веков, а иногда и развивает их. Это имеет особенно большое значение в его защите и богословском обосновании иконопочитания. Отстаивая почитание икон, св. Дамаскин дает толкования ветхозаветных «образов», зримых прообразов и «икон», через которые можно созерцать невидимые сущности. Таким «образом», картиной, являлась ветхозаветная скиния («изображение всего творения»), так же как и бывшие в ней ковчег завета и херувимы. И вообще, Бог, по толкованию св. Иоанна, является в Ветхом Завете в «образах». Авраам, Моисей, Исаия и все пророки удостаивались видения «образов» Божиих, а не самой сущности и существа Божиего. Неопалимая Купина, которую Моисей видел на Синае, была «образом», прообразом Богоматери. Этот и такой тип образа символичен. И в самом творении, природе, существует некий таинственный природный образ, указывающий нам на Божественное Откровение (например, троичный характер некоторых природных явлений или существ, указывающих на Святую Троицу). Возможность *слова* о Боге, т. е. возможность богословия и созерцания неизъяснимых тайн Божиих, основывается именно на том свойстве видимых *знаков*, прообразов и изображений, что они собой *изображают* то, что невидимо, хотя само изображение навсегда остается недостаточным и ограниченным.

Очевидно, что мысль св. Дамаскина в целом «образна», *иконоподобна* (как и мысль св. Максима Исповедника, который предшествовал ему и во многом на него повлиял). Она основывается на

---

[1] ПЭ XII, 474–478; *Handbook of Patristic Exegesis* II, 1369. — *Ред.*

[2] Как видно из книги Г. Флоровского, речь идет о комментариях на псалмы, дошедших под именем Анастасия Никейского. Подлинный их автор — Диодор Тарсийский (CPGS 3818), хотя М. Жюжи приписывал толкование Анастасию I (*Beck*. Kirche und theologische Literatur. S. 381, Anm. 1). — *Ред.*

[3] *Флоровский*. Византийские отцы V–VIII веков. [Гл. V, 3, 2.] С. 133[–134]. См. также: Крумбахер. История Византийской литературы (греческий перевод). [*Κρουμπάχερ*. Ἱστορία. Т. 1.] С. 143 и далее [§ 46].

[4] CPGS 8040–8127; *Handbook of Patristic Exegesis* II, 974–977. — *Ред.*

истине, что Бог сначала родил Свой «живой и природный Образ, Икону Своей вечности, единосущного и единородного Сына Своего и вечного Логоса»[1], Слово, а потом сотворил человека «по образу» Своему, т. е. именно «по образу» того Логоса, через Которого и Которым все сотворено. Бог и в Ветхом Завете *явлен как человек*, особенно вспоминаются видения пророка Даниила, но это еще не было воплощением Самого Бога, только изображения и прообразы Того, Кто должен явить Себя, когда наступит «полнота времени» [Гал. 4, 4]. Таким образом, это были *типосы*, образы, и *иконы* Христа. Наряду с этим видом *образа* существует и еще один вид — это предвечный Совет Божий (ἡ προαιώνιος βουλὴ τοῦ Θεοῦ) о мире, т. е. все «образы» и образцы, примеры (παραδείγματα) того, что создано и что будет создано, которые предвечно существуют у Бога (об этом говорит и апостол Павел в своих Посланиях, особенно в Послании к Евреям). Человек же — третий вид «образа», «по подражанию».

Св. Дамаскин также говорит о *пророческих образах*, прообразах и изображениях того, что произойдет в будущем; он говорит и о тварных аналогиях (на основе тварной и зримой реальности воспринимается незримое), о *знаках* памяти и *образах* воспоминаний (праздник Пасхи как воспоминание о чудесном спасении еврейского народа от египетского рабства). «И Закон, и все, сообразное с Законом, — говорит святитель, — было некоторым оттенением будущего образа (иконы. — *А. Р.*), т. е. имеющего у нас место служения (= новозаветного образа жизни. — *А. Р.*), а имеющее у нас место служение — образ (икона. — *А. Р.*) будущих благ»[2]. Так св. Дамаскин вопрос иконопочитания органически связывает с тайной явления Божиего и Откровения: Бог через «образ», икону, открывает Свой вечный и сокровенный Образ. В Ветхом Завете эти образы имеют *символический* характер, а воплощением Логоса Божиего в Новом Завете символы и прообразы заменяет реальность Божиего присутствия. На этом Божием воплощении и основывается возможность иконописи (ἁγιογραφία)[3], т. е.

[1] Очевидно, комбинация цитат из разных творений прп. Иоанна Дамаскина. — *Ред.*

[2] Слово II, 23 против порицающих святые иконы. Цит. рус. пер. (с комментариями митр. Амфилохия Радовича, отмеченными его инициалами): *Иоанн Дамаскин*. Три слова. С. 61. — *Ред.*

[3] Греческое слово образовано автором, в святоотеческих творениях оно не встречается, а похожее существительное ἁγιόγραφος применяется только к Ветхому Завету. — *Ред.*

изображения Богочеловека и Его святителей. «Я созерцаю образ Божий, — говорит Дамаскин, — как увидел Иаков, хотя и иным образом. Ибо тот <невещественными> глазами <ума> видел невещественный (прообраз. — *А. Р.*), <предоткрывающий> будуще<е>, я же (смотрю и созерцаю. — *А. Р.*) то, что <воспламеняет> воспоминание о Явившемся во плоти»[1].

Говоря вкратце, для св. Дамаскина ветхозаветные Богоявления, изображения, события были *тенью* и подготовкой к явлению и откровению Бога во плоти (σάρξ), т. е. воплощения Бога Логоса. Как таковой, Ветхий Завет был *воспитателем*. Теперь воспитание закончилось и наступило, через Христа и во Христе, царство благодати, в котором ветхозаветный Закон теряет свою прежнюю силу, хотя это не означает, что от него можно отказаться[2].

Очевидно, что это толкование св. Дамаскина находится в рамках идей предыдущих великих отцов Церкви. То, что действительно для него, действительно и для других экзегетов его времени и позже, до конца византийского периода. Сохранению верности древним святым отцам во многом способствовал и 19-й канон Шестого Вселенского Собора, где сказано: «Предстоятели церквей должны по вся дни, наипаче же во дни воскресные, поучати весь клир и народ словесам благочестия, избирая из Божественного Писания разумения и рассуждения истины и не преступая положенных уже пределов и предания богоносных отец: и аще будет исследуемо слово Писания, то не инако да изъясняют оное, разве как изложили светила и учители Церкви в своих писаниях, и сими более да удовлетворяются, нежели составлением собственных слов, дабы, при недостатке умения в сем, не уклонитися от подобающего»[3]. Этот канон остается и до нашего времени золотой оправой православного отношения к Ветхому и Новому Завету.

Из этого периода хочется упомянуть еще и **св. Фотия, патриарха Константинопольского** († 896)[4], который был одним из выдающихся эрудитов и христианских мыслителей первого тысячелетия

---

[1] Слово I, 22 против порицающих святые иконы. Цит. рус. пер. (с одним изменением согласно более точному переводу Радовича и с восстановлением лакун сербского перевода в угловых скобках; комментарии митр. Амфилохия Радовича отмечены его инициалами): *Иоанн Дамаскин*. Три слова. С. 19 (сверка с оригиналом произведена по изданию Б. Коттера, с. 111, строки 5–9). — *Ред*.

[2] См.: *Флоровский*. Византийские отцы V–VIII веков. [Гл. VIII, 3, 2.] С. 250–252.

[3] Цит. рус. пер.: *Никодим*. Правила Православной Церкви. Т. 1. С. 490. — *Ред*.

[4] *Beck*. Kirche und theologische Literatur. S. 520–528; *Moravcsik*. Byzantinoturcica. S. 475–477; *Бибиков*. Byzantinorossica. С. 410–417. Приблизительные даты жизни —

истории Церкви. Св. Фотий занимался толкованием в обширном богословском труде, названном *Амфилохии*[1]. Этот труд широко использовали и более поздние византийские экзегеты: Икумений[2], [Евфимий] Зигабен[3], [свт. Григорий] Палама[4], Никита Серский[5], Михаил Глика[6] и др. Наряду с обработкой догматических, философских и филологических вопросов автор объясняет и трудные для понимания места Священного Писания, используя при этом *литературный* (буквально-исторический) и *типологический* методы. При этом он широко пользуется более ранними толкованиями и демонстрирует исключительную образованность[7].

Вероятно, под влиянием св. Фотия экзегезой занимались и **Арефа Кесарийский**[8] (истолковывал Откровение Иоанна Богослова, подразумевая под Вавилоном Константинополь), **Икумений**[9], **Василий Новый Патрский**[10] и **Лев Патрикий**[11].

810–898. Новый обзор жизни и сочинений Фотия должен войти в ТВ I. Специально о принципах экзегезы (ветхо- и новозаветной) Фотия см.: *Παναγόπουλος*. Βιβλικὴ ἑρμηνεία (с предваряющим обзором экзегетических сочинений; библиография на с. 459). — *Ред.*

[1] На русский переведены лишь отдельные трактаты: *Св. патриарх Фотий*. Избранные трактаты из «Амфилохий» / Пер., сост., статья: *Д. Е. Афиногенов*. М., 2002. — *Ред.*

[2] CPGS 7470–7475; *Handbook of Patristic Exegesis*. Vol. 2. P. 937. Икумений (автор «Комментария на Апокалипсис») жил не в середине X в., как считали ранее (в частности, К. Крумбахер, сопроводивший упоминание об Икумении как послефотиевом писателе эпитетом «загадочный»; статья в словаре Брокгауза—Ефрона; *Kern*. Les traductions Russes. P. 44), а в VI в., задолго до Фотия. Он впервые составил на греческом языке комментарий на Откровение, но поскольку Икумений был монофизитом, Андрей Кесарийский, обильно цитировавший упомянутое сочинение, не упоминал автора по имени. Переведенные на русский язык «Пастырские послания апостола Павла к Тимофею и Титу» (Киев, 1888) принадлежат Псевдо-Икумению. — *Ред.*

[3] *Beck*. Kirche und theologische Literatur. S. 614–616. См. также ниже, с. 110, примеч. 3. — *Ред.*

[4] См. ниже, с. 62. — *Ред.*

[5] *Beck*. Kirche und theologische Literatur. S. 651–653. — *Ред.*

[6] *Beck*. Kirche und theologische Literatur. S. 654–655; *Бибиков*. Byzantinorossica. С. 341–343. См. ниже, с. 59. — *Ред.*

[7] См.: *Христу П*. Церковная ученость. Фессалоники, 1964. С. 377. [*Χρήστου*. Ἐκκλησιαστικὴ γραμματολογία. Τ. 1. Σ. 335.]

[8] *Moravcsik*. Byzantinoturcica. S. 226–227; *Бибиков*. Byzantinorossica. С. 199–200; ПЭ III, 216–217. См. также ниже, с. 58. — *Ред.*

[9] См. сноску 2. — *Ред.* [10] ПЭ VII, 64. — *Ред.*

[11] Крумбахер. История византийской литературы (греч. перевод). С. 144. [*Κρουμπάχερ*. Ἱστορία. Σ. 144. О Льве Патрикии (Магистре, Хиросфакте) см.: *Beck*. Kirche und theologische Literatur. S. 594–595.]

Как мы уже сказали, толкователи этого периода и в своем герменевтическом методе, и в своей гносеологии следовали великим отцам IV и V веков. Опираясь на их учение, за исходную точку экзегеты принимали преимущественно их духовный опыт, что значит — *духовный опыт* святых. Эта верность отеческому преданию в богословии и экзегетической методологии, преданию, вечно переживаемому и живому, развивалась на Востоке и укрепляла отношение к Откровению, отличающееся от того, которое на протяжении веков развивалось на христианском Западе. В Византии понятие *богословия* было и осталось неотделимым от понятия *феории* (θεωρία), т. е. духовного видения, созерцания, реального боговидения. Откровение, понимаемое таким образом, не нечто статичное, раз и навсегда данное, *давнее* взаимодействие между Богом и человеком, зафиксированное *словом*: это верность и присутствие Божие во всяком времени, которое порождает людей, восприимчивых к этому присутствию и *открытых* для его раскрытия и дарования. Толкование как объяснение и описание этого присутствия Божия и Откровения не является и не может быть рационалистической дедукцией из явленных «предпосылок», т. е. на основании слов Священного Писания и церковного «учительства», как это понимало позднеримское христианство. Истинное толкование и богословие, т. е. описание *пережитого* или *веры* в пережитое, подтверждено и сохранено Священным Писанием и живым Преданием[1].

Этой подчеркнутой жаждой Богообщения и поиском, в первую очередь, *сути* Откровения, которые так присущи византийцам, можно объяснить их незаинтересованность и в критике текста (как это понимали Ориген и Иероним), и во всем внешнем. Для человека, воспитанного в такой экзегетической традиции, Откровение непосредственно доступно человеческому опыту как переживание присутствия Божиего в Церкви, а толкование — поиск в словах, символах, событиях того живого присутствия Божиего как просвещения и личного спасения. Значит, экзегеза здесь имеет, прежде всего, сотериологический характер. *Истинный толкователь* тот, кто *видит* и переживает *содержание* Священного Писания. Это переживание и, через него, нахождение глубинного смысла знаков, посредством которых Бог открывает Себя, требует

[1] См.: *Meyendorff.* Initiation à la théologie Byzantine. P. 16, 17. [Рус. пер.: *Мейендорф.* Византийское богословие. С. 18.]

не только интеллекта, но и «очей духа», т. е. подвига всего человека. Это значит, что для византийского толкователя Библия не литературный памятник прошлого, как всякий другой памятник. Она является живым словом, присутствующим во всех временах, как призыв Божий, как свидетель вечного присутствия Божиего в каждом историческом «сейчас и здесь». Именно в этом отношении к записанному Откровению и его содержанию произойдет со временем размежевание между православной герменевтикой и герменевтикой позднеримского средневекового и современного христианства, порабощенного интеллектуализмом и рационализмом.

Послехалкидонский период на латинском Западе

После Августина в качестве богослова и экзегета особое значение на Западе приобрел [св.] папа **Григорий Великий**[1]. Он оставался близок восточной экзегетической традиции, что очевидно из его сочинения Диалоги[2]. В своей работе Моралии[3] под видом толкования Книги Иова он излагает свое богословское учение, передавая будущим поколениям *упрощенный августинизм*. Св. Григорий был, в сущности, одним из последних великих отцов на Западе, так как после него долгое время появлялись только компиляторы, подражающие прежним экзегетам. Как экзегет таковым был и **Беда Достопочтенный** (VII век)[4]. Нашествие арабов во многом определило прекращение контактов с Востоком. Когда произошло известное обновление богословия во Франкском государстве (κράτος), это уже была новая школа, часто отрицательно настроенная по отношению к Востоку. Ее традиции будут иметь далеко идущие последствия (ἀποτέλεσμα, συνέπεια) в разрыве отношений между Востоком и Западом.

Выдающимся мыслителем на Западе в IX веке был **Иоанн Скотт Эриугена**[5], который пытался объединить теологию с диалектикой, оставив это в наследство средневековой схоластике. Он переводил

---

[1] ПЭ XII, 612–635; *Handbook of Patristic Exegesis* II, 1336–1368. — *Ред.*

[2] Имеется русский перевод, издан также и древнеславянский текст. — *Ред.*

[3] На русский не переведены. Предполагается публикация перевода отдельных книг, осуществленного в Московской духовной академии. — *Ред.*

[4] ПЭ IV, 427–432. Даты жизни: 672/673–735 гг. — *Ред.*

[5] Основным исследованием на русском языке остается книга: *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота

Ареопагита и находился под влиянием его апофатического богословия, но также и неоплатонизма, который увел его в один из видов *агностицизма*, а его последователей — в пантеизм. Диалектика — это философский метод *вероятности*, который в осознании истины опирается преимущественно (или полностью) *на природу и разум* и этим принижает значение и необходимость Откровения. По Эриугене, мир — это «выраженный Бог», Deus explicitus; все отдельные сущности этого мира — «богоявления», в соответствии с платоновским пантеизмом. Отдельное множество существует в *общем* как способ его открытия и явления. Природа, по его мнению, это созидательное единство Бога и одновременно сотворенное множество — мир. Он возвращается к платоновским идеям и иерархии, которая изливается, эманирует из Бога. Отдельные предметы — самые слабые силы Бытия; оно через них «исходит из себя» (egressus) и должно вернуться в себя (regressus). Все «богоявления» должны, в конце концов, вернуться в неразличимое единство Божественного Высшего существа. Бог — «наисовершеннейшее существо» и «наиреальнейшее» (ens perfectissimum, realissimum), остальные существа менее *реальны*, но они тварны (res). Из такого платоновского реализма появилось *онтологическое доказательство* Ансельма Кентерберийского, поскольку *вещи*, понимаемые как «богоявления», создают у нас идею о *наиреальнейшем* Существе[1].

Подобное применение диалектического метода, имеющее глубокие корни в учении Августина о «чистой природе», разуме и благодати, станет позднее одним из основных свойств западной схоластики. Естественно, что это отразилось и на экзегезе, и на отношении к ветхозаветным сверхъестественным «богоявлениям»,

---

Эриугены. [2]М., 1998 ([1]СПб., 1898). См. также: *Жильсон*. Философия в средние века. С. 152–168. Часть сочинений Эриугены в сопровождении исследований переведена В. В. Петровым в разных сборниках (в частности: *Философия природы*. С. 417–529; *Космос и душа*. С. 633–756; *Петров В. В.* Учение о первоначальных причинах и библейская экзегеза в Перифюсеон II, 545 B — 562 B Иоанна Скота // Историко-философский ежегодник, 2004. М., 2005. С. 33–39 (предисл.), 40–67 (пер.); *Он же*. Иоанн Скотт о «творении из ничего» и вечности творения в Слове Божием // Историко-философский ежегодник, 2006. М., 2006. С. 58–76), отдельной книгой вышла: *Иоанн Скотт Эриугена*. Гомилия на пролог Евангелия от Иоанна / Вступ. ст., пер. с лат. и примеч. *В. В. Петрова*. М., 1995. — *Ред.*

[1] Об Эриугене см.: *Windelband*. Lehrbuch der Philosophie. C. 244–246. [III. Teil. 1. Kap. § 23, 1–2.]

и на отношении к Откровению вообще. Здесь были заложены основы суверенности *естественного Откровения* в отношении к сверхъестественному, как и восприятия сверхъестественного библейского Откровения как его *дополнения*. Неизбежным результатом этого стало вовлечение значительной доли натурализма в экзегезу с потерей восприятия библейского Откровения как вечно присутствующей живой реальности. Здесь уже ясно выражена тенденция, которая позже нашла реальное выражение, рассматривать Откровение через *природу*, а не обратно, как раньше воспринималось библейское Откровение в святоотеческом предании — природа в свете Откровения.

Значительную роль в развитии западной теологии вообще и экзегезы особенно сыграл **Ансельм Кентерберийский** († 1109)[1]. Ансельм максимально использует диалектический метод. Он стремится оправдать перед разумом истины веры. Священное Писание дает аксиомы, на основе которых разум, путем дедуктивного метода, доказывает необходимость существования Бога и необходимость искупления Христа. Бог, по его мнению, — рациональная необходимость, также как и воплощение и искупление. Он считает, что само существование в разуме идеи наисовершеннейшего существа свидетельствует о его реальном существовании. Так как, если бы эта идея существовала просто как содержание разума, психологически, а не реально, тогда можно было бы представить себе еще более совершенное существо, которое обладало бы и метафизической (μεταφυσιχή) реальностью, не только психической. Точно так же в своей самой известной работе Cur Deus homo? он пытается доказать тем же дедуктивным методом, абстрагируясь даже от самого факта воплощения, его рациональную необходимость, как и всего домостроительства Божиего спасения, перенося, таким образом, логику онтологического доказательства и на тайну искупления. Этим Ансельм основал западную средневековую схоластику и ее методику, оставив ее в наследие западной теологической мысли до новейших времен. После него западная теология усваивает этот метод, модифицировав его, но оставаясь полностью верной интуиции и основным положениям учения Ансельма. Попытка привести в согласие все тайны веры с человеческим разумом, свойственная Ансельму и его последователям,

[1] ПЭ II, 480–482; *Жильсон.* Философия в средние века. С. 182–190. Родился в 1033 г. — *Ред.*

дважды отразилась на экзегезе: с одной стороны, Ансельм придал логическую ясность богословским идеям, основанным на библейском тексте, но, с другой стороны, он чрезмерно рационализировал (что значит — сделал антропоморфной) недоступную разуму человеческому тайну явленного Бога и сузил ширину и неизмеримую глубину [ср. Еф. 3, 18] Божиего домостроительства спасения. Таким образом, «рациональность» Божиего домостроительства, т. е. ее согласованность с человеческой логикой (во всей ее ограниченной данности), привела Ансельма к тому, что высочайшую тайну любви Божией, т. е. тайну воплощения и спасения, он изложил в чисто юридической форме. Ансельм как бы возвращается в своем понимании отношений Бога и человека, тайны искупления, жертвы и т. д. к ветхозаветному юридическому пониманию, подвергая и домостроительство спасения опасности превратиться в теологию расчетливости. Одним словом, своим экзегетическим рационализмом он чрезмерно сузил и принизил тайну как ветхозаветного, так и новозаветного Откровения. Его попытка «рационального» и «нужного» обоснования факта позитивной веры и Откровения из предпосылки частично «по человеку» — следовательно, независимо от самого факта Откровения — выглядит слишком смелой даже для некоторых современных западных теологов. Понимание, иногда встречающееся у Ансельма, согласно которому вера и Откровение, не укрепленные и не оправданные разумом, то же самое, что и «рисование по воде или облакам»[1], ясно показывает основное настроение ансельмовского реализма и экзегетического рационализма[2].

В отличие от представления Ансельма о разуме, основанного на платоновском реализме, представления, по которому разум — посредник между верой и Истиной, средство, которое служит для объяснения и оправдания всех истин Откровения, одновременно на Западе появляется еще одно философское направление, больше ориентированное на Аристотеля и получившее название ***номинализм***. По мнению номиналистов, чьим основоположником

---

[1] Ср. Cur Deus Homo I, 4 и 12 (PL 158, 365 AB и 406 C = SC 91, 222 и 372). Сравнение необоснованной веры с рисованием по воде, воздуху или облакам приводится, во-первых, от лица собеседника Ансельма и, во-вторых, как возражение неверных, поэтому столь решительное приписывание этого выражения самому Ансельму требовало бы, по меньшей мере, соответствующих оговорок. — *Ред.*

[2] Более подробно об Ансельме Кентерберийском см.: *Roques*. Introduction. P. 9–45. О его экзегетическом и богословском методе см. с. 75 и далее.

считается **Росцелин**[1], универсальные понятия существуют лишь как имена (nomen, vox), которые собирают в себе свойства только реально существующих отдельных вещей. Росцелин утверждением, что сознание определяется исключительно чувственными вещами, вводит сенсуализм как теорию познания. Западная Церковь осудила его ошибочное учение, основанное на сенсуалистской гносеологии, но, тем не менее, оно осталось в той или иной форме как наследие одного из очень сильных направлений в развитии западной мысли, которое со временем все более крепло. Даже **Абеляр** (1079–1142)[2] в поисках середины между реализмом и номинализмом продвинулся намного дальше в использовании диалектического метода, чем Ансельм Кентерберийский. Для него мышление как функция разума — не только подтверждение и объяснение истины, но и норма самой истины. Задача разума и диалектики — не только объяснение содержания Откровения и веры, но и критическое отношение к ним. Поэтому не без причины он считается основоположником «свободной науки» на Западе; в то же время можно сказать, что он один из первых открытых сторонников библейского критицизма и рационалистической экзегезы[3].

Здесь необходимо заметить, что зачатки этих духовных перемен на Западе и введение других принципов, открыто или скрытно, в экзегезу не могли быстро вытеснить принципы и дух древней патристической экзегезы. Лучшим доказательством этому служит известный **Бернард Клервоский** (1090–1153)[4]. Бернард, который был одним из самых влиятельных людей своего времени, открыто восстал против Абеляра и его учения. В своих сочинениях он весьма талантливо пытается сочетать *аллегорическое* толкование с утонченным *психологическим* анализом. И вообще его учение и принятие духовной жизни находится под огромным влиянием восточных отцов. Он учит обожению человека подобно [свт.] Григорию Нисскому, [Пс.-Дионисию] Ареопагиту и преподобному Максиму Исповеднику. Объясняя сотворение человека «по образу и подобию», он считает, что «по образу» человек преимущественно свободен от необходимости (libertas a necessitate), которая принадлежит Богу

---

[1] *Шишков*. Средневековая интеллектуальная культура. С. 102–106. — *Ред.*

[2] ПЭ I, 41–42; *Шишков*. Средневековая интеллектуальная культура. С. 107–120; *Жильсон*. Философия в средние века. С. 211–224. — *Ред.*

[3] См.: *Windelband*. Lehrbuch der Philosophie. S. 252. [III. Teil. 1. Kap. § 23, 7.]

[4] ПЭ IV, 670–676. — *Ред.*

и через Него разумным существам, сотворенным по Его «образу». Это дар, которые разумные существа не могут потерять. В отличие от многих поздних латинских теологов, Бернард интересуется Священным Писанием всегда в контексте духовной жизни: его подход к Откровению не спекулятивно-рациональный, а духовно-этический и аллегорически-мистический. Это особенно хорошо видно в его самом значительном труде Проповеди на Песнь Песней (Sermones in Cantica Canticorum)[1]. Он изложил свое толкование этого значительного ветхозаветного сочинения в виде 86 проповедей, произнесенных перед монахами Клервоского монастыря. В этом своем толковании он органически связывает три книги Соломона: Книгу Екклесиаста, Притчи Соломоновы и Песнь Песней — и считает, что цель первой из них — освобождение от суетной любви к миру, второй — освобождение от самовлюбленности, от ложной любви к себе самому, а Песнь Песней — их полнота и плод; она увлекает человека в глубины богосозерцания и богопознания. К ее тайне смеют приближаться только те души, которые прошли путь духовного совершенствования, указанный Книгой Екклесиаста и Притчами Соломоновыми: она может быть доверена только целомудренным (σωφροσύνη) и непорочным душам и ушам. Преступна дерзость, считает Бернард, когда душа, порабощенная страстями, пытается приблизиться к тайнам, сокрытым в Песне Песней, пока не подчинит полностью свое тело духу через усмирение страстей и презрение к славе этого света. А какова же тайна Песни Песней? — Она воспевает чудесную любовь между Христом и Церковью, сладость благодати их святой любви и святотаинственного брака, как и устремление каждой души к соединению с Богом в Его мистическом ложе, в чертоге духовном и благодатном[2].

Мы не ошибемся, если скажем, что в случае Бернарда Клервоского можно говорить об одном из последних экзегетов на латинском Западе, который по духу и по экзегетическим методам все еще полностью принадлежит экзегетическим преданиям первого тысячелетия христианской истории. После него Запад все яснее сворачивает на свой новый путь как в области теологии и экзегезы, так и в области духовной жизни и церковного устройства вообще.

[1] На русский переведены только отдельные проповеди. — *Ред.*

[2] Сочинения Бернарда Клервоского см. в PL 182 и 183, [а также 184 и 185].

ВИЗАНТИЙСКИЕ ТОЛКОВАТЕЛИ ВЕТХОГО ЗАВЕТА X–XV СТОЛЕТИЙ

После св. Фотия в Византии на протяжении некоторого времени мы не встречаем ни одной сколько-нибудь значительной личности, которая в богословие вообще и в экзегезу в особенности внесла бы что-нибудь новое и оригинальное, что нам не было бы уже известно из истории экзегезы до этого периода. Выше мы уже помянули имя **Арефы Кесарийского** († около 944 года)[1], который в своем знаменитом «Толковании на Откровение Иоанна» находит аналогии между Вавилоном, описанным в нем, и современным ему Константинополем. Он очень интересуется святоотеческими источниками и толкованием святых отцов Священного Писания. Он истолковывает псалмы Давида и как будто имеет намерение дополнить толкование св. Василия Великого. Тексты из Ветхого Завета он истолковывает в виде вопросов и ответов таким образом, который встречается в схолиях и катенах. Как мы уже сказали, он по своей богословской и экзегетической методике следует св. Фотию.

Значительным экзегетом в Византии XI века был **Феофилакт Охридский** († 1108)[2], ученик Михаила Пселла. Феофилакт занимался толкованием и Ветхого, и Нового Заветов. Он не составлял катен, как некоторые из его предшественников, но только толкования, в которых следует, прежде всего, методу Иоанна Златоуста. Из толкований ветхозаветных книг сохранились его неопубликованные толкования малых пророков (Осии, Аввакума, Ионы, Наума и Михея). Следует напомнить, что его толкованиями много пользовались балканские славяне, сербы и болгары, о чем свидетельствуют рукописи перевода на старославянский его экзегетических работ.

Одним из последних составителей катен (σειραί) считается **Никита Гераклийский** (Серский, † около 1100 года)[3], который был

---

[1] См. выше, с. 50. Приблизительные даты жизни: род. ок. 850 г., умер после 932 г. — *Ред.*

[2] *Moravcsik*. Byzantinoturcica. S. 537–539; *Оболенский*. Шесть византийских портретов. С. 426–460. — *Ред.*

[3] См. выше, с. 50. — *Ред.*

профессором в Патриаршей школе. Свои экзегетические катены, или сиры, он основывает, главным образом, на свв. Иоанне Златоусте и Кирилле Александрийском. (В качестве последователя в составлении схолий у него появляется только в XVI веке Макарий Хрисокефал[1].) Известны его схолии на псалмы (опубликован только пролог к ним). В одном стихотворении, написанном в его честь, сказано, что он писал катены на великих пророков, но в настоящее время в науке признается, что эти катены принадлежат не ему, а другому автору — Иоанну Друнгарию[2]. Его интерес к Григорию Богослову и [способ] толкования [в] его работах показывают, что в экзегезе он следовал методике каппадокийских святых отцов.

Известно также, что в первой половине XII века **Иоанн Приздрианский** (Призренский?)[3] составил толкование на Шестопсалмие[4].

Самым оригинальным экзегетом этого столетия является **Михаил Глика**[5]. Известен его большой сборник Главы на трудные места Божественного Писания. Его характеризует конкретность изложения и толкования, без обобщений[6].

Самым значительным и глубоким византийским теологом того времени был, несомненно, **св. Симеон Новый Богослов** (949–1022)[7]. Он считается представителем так называемого мистического богословия, или, по православной терминологии, представителем опытного богословия (μέθεξις, ἐμπειρία). Для св. Симеона Откровение не просто что-то данное в прошлом, это вечно сущее *настоящее*. Он решительный противник всякого рода спекулятивного богословия, даже если бы оно основывалось целиком на Священном Писании. Для него истинным богословием является только то, которое основывается на боговидении, т. е. богословие, которое вступает в непосредственный контакт с тем, что составляет реальную сердцевину Священного Писания как слова Божия. Экзегеза, в сущности, — толкование такого опыта, а это и есть богословие; отсюда у него тождественность экзегезы и богословия. Бог, таким образом, становится доступен через пережитое

[1] PLP 31138. — *Ред.* [2] *Beck*. Kirche und theologische Literatur. S. 470–471. — *Ред.*
[3] Так в оригинале. — *Ред.* [4] См.: *Beck*. Kirche und theologische Literatur. C. 654.
[5] См. выше, с. 50. — *Ред.* [6] *Beck*. Kirche und theologische Literatur (ibid.).
[7] ИАБ VI, 11–162. О библейской экзегезе (в целом) у Симеона см.: *Stylianopoulos Th*. Holy Scripture, Interpretation and Spiritual Cognition in St. Symeon the New Theologian // Greek Orthodox Theological Review 46 (2001), 3–34. — *Ред.*

и вечно переживаемое Откровение и мистический опыт, но Он остается и по ту сторону этого опыта и переживания, так как по природе Своей недоступен и скрыт в апофатической глубине. Такая позиция св. Симеона, основанная одновременно и на опыте, и на апофатике, вызвала реакцию тогдашних интеллектуальных кругов Византии во главе с ученым Стефаном Никомидийским. Не стоит забывать, что это был период не только обновления православного богословия, но и оживления в Византии эллинистической мысли. Рационалистическая струя Михаила Пселла и Иоанна Итала[1] связывается с античной традицией и стремится дать разуму больше автономии и суверенности — феномен, с которым мы встречались в западной философии и в некоторых теологических течениях того времени. Таким образом, если для Симеона Нового Богослова богословие — от Духа Святого дарованная мудрость, которая и есть основа истинной экзегезы, то для представителей этих интеллектуальных направлений богословие — определение открытых истин на основе разума. Симеон в своем экзегетическом методе основной упор делает на очищении сердца как предварительном условии для ощущения «вкуса» Священного Писания и достижения истинного *гносиса* и богословия, которые дарует Святой Дух.

В поисках потаенного смысла Священного Писания св. Симеон исследует глубину пророческих и апостольских слов и мыслей[2]. Основной богословской мыслью его экзегезы является связь через «семена веры» Второго и первого Адама, т. е. Христа и Адама первозданного, и в них — органическая связь всего рода человеческого, падшего и воскресшего: в первом Адаме — падшего, а во Втором — воскресшего. Бог имеет Свой выбор (ἐκλογή), Свою *часть*, Свое семя на земле, которое неуничтожимо. Когда-то именно этой частью, этим семенем веры был Адам, когда-то — Израиль, которого Бог избрал для Себя между народами, когда-то — колено Иудино как Божия доля отпавшего Израиля, и, наконец, это была Пресвятая Дева Мария, Которая бессеменно даровала Христу тело, имевшее в себе духовное семя веры в Бога. Так Он, Второй

---

[1] См. о них ниже, с. 62–66. — *Ред.*

[2] Св. Симеон Новый Богослов. Traités théologiques et éthiques, II // SC 129. P. 326. [Eth. 10. Ср. рус. пер. с новогреч.: *Симеон Новый Богослов*. Творения. Т. 2. С. 61. Связь с формулированной митр. Амфилохием мыслью, однако, весьма приблизительная.]

Адам, сын первого Адама, стал «Мужем Богочеловеческим». И как первый Адам породил «часть» (λῆμμα), Еву, без семени, то же происходит и со Вторым Адамом: Он рождается через бессеменное зачатие, чтобы в Нем благословенно было каждое «тело», т. е. весь род человеческий. Из приведенного выше примера ясно видно, что Симеон Новый Богослов при толковании Ветхого Завета широко пользуется типологическим методом, посредством которого ему удается открыть нам чудесное единство между Богом и человеком, осуществленное в «Муже Богочеловеческом», т. е. в Богочеловеке Христе, через создание первого человека и через передачу «семени веры» и его соединение с Богом Логосом в момент Его воплощения[1]. Очевидно, что св. Симеон с богословским и экзегетическим методом органически включается в живое и животворное экзегетическое предание Церкви, так же как это делали до него и высочайшие святые отцы, чьим верным последователем и продолжателем был он сам. Как для них, так и для него свет Духа Святого — это источник всякой истинной мудрости и знания как о Боге, так и о мире и человеке. Этим светом открывается око человеческой души и ума и дает возможность проникновения во внутреннюю тайну всего видимого и невидимого; в этом свете Откровение становится Откровением, а человеческое познание — познанием. Вот что говорит сам св. Симеон, из собственного опыта, об этом Божественном свете, который является внутренней сутью Откровения, записанного в Священном Писании, и благодаря которому эту суть можно открыть: «Это свет, который дарует радость, когда открывается, и который ранит (душу), когда скрывается (от нее). Он мне очень близок и возносит меня на небеса. (Это именно тот драгоценный) жемчуг (евангельский) (Мф. 13, 46). Этот свет меня (пронизывает и) облекает и сияет для меня, как звезда, и все же ничто не может вместить его в себя (или объять). Он (светит и) озаряет, как солнце, и в нем я вижу весь мир (и понимаю его), он мне (открывает и) показывает все, что есть в нем, и заповедует мне понимать[2] собственную меру (меру своего существа. — *А. Р.*). Я укрыт кровлей и (огражден) стенами, а Свет открывает мне Небеса. (И пока) удивляюсь я тому, что произошло, слышу Голос, который таинственным образом обращается сверху

[1] Там же, II, 13 [// SC 129.] С. 402–412 [Eth. 13. Ср. рус. пер. с новогреч.: *Симеон Новый Богослов*. Творения. Т. 1. С. 293–297]; II, 3. С. 340 [Eth. 11. Рус. пер.: Там же. Т. 3. С. 363].

[2] Букв. с древнегреч. «хранить». — *Ред.*

ко мне: "Это загадки и заветы[1], совершенства ты не постигнешь, пока облечен во плоть" (ср. 1 Кор. 13, 12)»[2].

Таким своим пониманием Откровения, его внутренней сути, методов и направлений, которыми можно подойти к этой сути и ее смыслу, св. Симеон Новый Богослов был предтечей, вернее сказать, одним из родоначальников того духовного движения XIV века, известного под названием *исихазма* (ἡσυχασμός) или *паламизма*, которое возглавлял **св. Григорий Палама** ([ок.] 1296 — 1359)[3]. Но перед тем, как перейти к изложению его экзегетического метода, хочется слегка коснуться одного из современников св. Симеона Нового Богослова, подход которого к толкованию тайны Откровения во многом отличался от метода св. Симеона. Речь идет о **Михаиле Пселле** (1018–1096)[4], неоплатонически настроенном мыслителе того времени, который вместе с **Иоанном Италом**[5], уже

[1] Букв. с древнегреч. «вступления, предварения». — *Ред.*

[2] Там же, 16, 236–253. [Cat. 16 // SC 104. P. 248. Перевод митр. Амфилохия сверен с древнегреческим оригиналом, никак не выделенные дополнения и пояснения владыки заключены нами в круглые скобки без инициалов *А. Р.* Аллюзии на Новый Завет, отмеченные Амфилохием (Радовичем), указаны в издании SC. Ср. рус. пер. еп. Феофана Затворника с новогреч. с отдельными пропусками сравнительно с древнегреч. оригиналом: *Симеон Новый Богослов*. Творения. Т. 2. С. 439.]

[3] В настоящее время (с 1993 г. — после исследования А. Риго) принята другая дата смерти свт. Григория Паламы — 14 ноября 1357 г. В целом о свт. Григории см.: ПЭ XIII, 8–41; ИАБ VI, 897–1333 (и ИАБ целиком, если говорить об исихазме, или весь раздел VI B, если говорить о паламизме). В биографической части статьи в ПЭ имеются важные дополнения и уточнения сравнительно с сильно устаревшей и в определенной мере тенденциозной (и еще более тенденциозно изданной в русском переводе) монографией прот. Иоанна Мейендорфа, богословие же свт. Григория Паламы изложено описательно и вне контекста паламитских споров (ср. ПЭ XIII, 586–590). Большую ценность представляет гимнографический раздел на с. 37–40, в котором целостно и объективно изложена история литургического почитания свт. Григория Паламы в греческих Церквах и в Русской Православной Церкви. — *Ред.*

[4] *Moravcsik*. Byzantinoturcica. S. 437–441. Смерть Пселла датировали прежде 1078 г., но на основании ряда аргументов современные ученые полагают его кончину не позднее 1097 (или ок. 1096) г. Исследования по Пселлу за последние 50 лет многократно увеличились, здесь нет никакой возможности указать их. Некоторые дополнения к библиографии Моравчика см. в новом предисловии к репринтному переизданию PG 122 в Афинах, с. 13–18, и в кн.: *Любарский*. Михаил Пселл. С. 525–529. Укажем лишь важный в контексте настоящей книги рус. пер. толкования на Песнь Песней: *Михаил Пселл*. Сочинения. С. 103–276. — *Ред.*

[5] За неимением возможности отослать читателя к какой-либо доступной библиографии, приведем здесь довольно подробно соответствующую литературу, знакомство с которой весьма важно для понимания развития в Византии гуманистических

течений. **Издания сочинений Итала**: *Ioannis Itali.* Opuscula Selecta I–III: de syllogismis, de arte dialectica, de arte rhetorica / Ed. *G. Cereteli.* Tbilisi, 1924–1926; *Joannes Italos.* Quaestiones quodlibetales (ἀπορίαι καὶ λύσεις) / Editio princeps von *P. Joannou.* Ettal, 1956; *Иоанн Итал* / Греческий текст с вариантами и примечаниями по материалам *Гр. Ф. Церетели*; Ред. и предисл. *Н. Н. Кечакмадзе.* Тбилиси, 1966; *Conley Th. M.* John Italos' *Methodos Rhetorikê*: Text and Commentary // Greek, Roman and Byzantine Studies 44 (2004), 411–437. **Издания текста процесса над Италом**: *Успенский Ф. И.* Делопроизводство по обвинению Иоанна Итала в ереси // Известия Русского археологич. ин-та в Константинополе. Т. 2. Одесса, 1897. С. 1–67 (парал. рус. пер.); *Gouillard J.* Le procès officiel de Jean l'Italien: les actes et leurs sous-entendus // Travaux et Mémoires 9 (1985), 133–174 (парал. франц. пер., коммент.); *Rigo A.* Giovanni Italos commentatore della *Gerarchia celeste* dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita // Νέα 'Ρώμη: Rivista di ricerche bizantinistiche 3 (2006), 223–232. **Анафематизмы Синодика в Неделю Православия**: Синодик в Неделю Православия / Сводный текст с приложениями *Ф. И. Успенского.* Одесса, 1893; *Он же.* Образование второго болгарского царства. Одесса, 1879. Приложение I. С. 1-10. Рус. пер.: *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. [2]М., 1993. С. 862–863. Критич. изд. греч. текста с франц. пер.: *Gouillard J.* Le Synodikon de l'Orthodoxie. Edition et Commentaire // Travaux et Mémoires 2 (1967), 55–60. **Исследования**: *Успенский Ф. И.* Очерки по истории византийской образованности. [3]М., 2001 ([1]Одесса, 1893). С. 125–156; *Брянцев Д.* Иоанн Итал и его богословско-философские взгляды, осужденные византийской Церковью // Вера и разум. 1904. № 7, 8, 10, 11, 19–24 (Т. 2. Ч. 1. С. 243–272, 305–336, 402–422, 435–452; Т. 2. Ч. 2. С. 231–246, 255–276, 293–304, 306–324, 337–357, 371–381); *Он же.* Иоанн Итал, византийский философ XI века // Там же. 1905. № 5–7 (Т. 2. Ч. 1. С. 153–166, 193–212, 229–237); *Salaville S.* Philosophie et théologie ou épisodes scolastiques à Byzance de 1059 à 1117 // Echos d'Orient 29 (1930), 141–145; *Stephanou* [*P.*] *E.* Jean Italos. La immortalité de l'âme et la résurrection // Ibid. 32 (1933), 413–428; *Grumel V.* Le symbole "Quicumque" et Jean Italos // Ibid. 37 (1938), 136–140; *Dujcev I.* L'umanesimo di Giovanni Italo // Studi bizantini e neoellenice 5 (1939), 432–436; *Stephanou P. E.* Jean Italos, philosophe et humaniste. Roma, 1949 (Orientalia Christiana Analecta; 134. Библиогр. на с. 7–14); *Joannou P.* Christliche Metaphysik in Byzanz: Die Illuminationslehre des Michael Psellos und des Johannes Italos. Ettal, 1956; *Idem.* Zwei vermisste Traktate aus den 93 *Quastiones quodlibetales* des Johannes Italos: *De iconis* und *De duabus naturis in Christo* // Sylloge byzantina in onore Silvio Giuseppe Mercati. Roma, 1957. P. 233–236; *Кечакмадзе Н. Н.* Грамматико-логический трактат Иоанна Итала // Византийский временник 27 (1967), 197–206; *Podskalsky G.* Nikolaos von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz (11./12. Jh.) // Orientalia Christiana Periodica 42 (1976), 509–523; *Gouillard J.* La religion des philosophes // Travaux et Mémoires 6 (1976) (перепеч. в: *Gouillard J.* La vie religieuse à Byzance. Variorum Reprints. London, 1981); *Nearchos C. G.* God, the Universe and Man in the Philosophy of John Italos. Oxford, 1977; *Benakis L.* [*Μπενάκης Λ.*] Τὸ πρόβλημα τῶν γενικῶν ἐννοιῶν καὶ ὁ 'Εννοιολογικὸς Ρεαλισμὸς τῶν Βυζαντίνων // Φιλοσοφία 8–9 (1978–1979), 311–340; *Clucas L.* The Trial of John Italos and the Crisis of intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century. Münich, 1981 (Miscellanea byzantina Monacensia; 26); *Gouillard J.* Une lettre de (Jean) l'Italien... // Travaux et Mémoires 9 (1985), 175–179; *Conley T.* The alleged Synopsis of Aristotle's Rhetoric by John Italos and its Place in the Byzantine Reception of Aristotle // La Rhétorique d'Aristote: Traditions de l'Antiquité à la Renaissance. Paris, 1998. P. 49–64;

упомянутом нами[1], считается последователем древнегреческого философского гуманизма в этот период византийской истории. Исходя из того положения, что древнегреческая философия предшествовала христианству и что философия является подготовительной стадией метафизики, которая достигает своего совершенства в богословии, Михаил Пселл пытается согласовать с христианством древнегреческую философию и мифологию. Чтобы это получилось, он прибегает к аллегорическому толкованию древних мифов и учений, как и народных преданий. Пытаясь реабилитировать древнегреческую философию в глазах христиан, Пселл придает особое значение разуму, как в философии и науке, так и в богословии. При этом он использует диалектический метод, основывая свои положения на «переданных принципах», критикуя всех тех, кто основывает науку и богословие на другом, более глубоком, мистическом опыте, который превосходит разумное оправдание[2].

В своем стремлении показать согласие истин христианской веры и эллинских догматов и продемонстрировать единство эллинской мысли и ее пророческий и подготовительный характер в отношении христианского Откровения он предлагает христианской вере и экзегезе плотиновский аллегорический метод, гордясь тем, что нашел более глубокий смысл аллегорий[3]. Пселл не стесняясь утверждает, что эллинские философы практически приравниваются к ветхозаветным пророкам[4], находя и в эллинских мифах скрытыми те же истины, которые предсказывали

Kotzabassi S. Byzantinische Kommentatoren der aristotelischen Topik: Johannes Italos & Leon Magentinos // Εταιρεία Βυζαντινών Ερευνών, 17 (1999); *Theodoridis Ch.* Bemerkungen zum Text der Kommentare des Johannes Italos und Leon Magentinos zu den aristotelischen Topika // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 52 (2002), 191–196; *Arabatzis G.* Blâme du philosophe, éloge de la vraie philosophie et figures rhétoriques : Le récit d'Anne Comnène sur Jean Italos revisité // Byzantinische Zeitschrift 95: 2 (2002), 403–415; *Щукин Т.* Иконоборчество Иоанна Итала // Проблемы теологии. Екатеринбург, 2006. Вып. 3. Ч. 2. С. 77–98. — *Ред.*

[1] См. выше, с. 60. — *Ред.*

[2] См.: В. Н. Татакис. Византийская философия. Афины, 1977 (на греч.). [*Τατάκης*. Βυζαντινὴ Φιλοσοφία.] С. 162, 174. [Гл. IV, 4, 1. 2.]

[3] Там же. С. 190–191. [Гл. IV, 4, 4.]

[4] Справедливости ради надо отметить, что подобных рассуждений не чуждались некоторые раннехристианские апологеты и представители александрийской богословской школы, у которых можно найти целую теорию о «краже» (заимствовании) языческими философами богооткровенных истин у ветхозаветных пророков (специальное исследование на рус. яз. указано: СДХА. С. 732, № 178. Ср. новейшую работу, в которой изложены взгляды Климента Александрийского, Евсевия Кесарийского и Феодорита Кирского о зависимости греческой

ветхозаветные пророки и которые полностью открыл Новый Завет. Используя плотиновскую аллегорию, Пселл придает ей еще более широкое значение, принимая за основу внутреннего единства всей эллинской мысли больше не Платона, как это делали Плотин и другие неоплатоники, но именно христианское Откровение, которое, по его мнению, предсказывала и к которому стремилась вся древняя мысль Эллады[1].

Такой же аллегорический метод использует Пселл и при толковании Священного Писания, т. е. при решении богословских проблем. В его еще не изданных[2] объяснениях библейских мест он пробует через аллегорическое толкование разрешить кажущиеся противоречия Библии. И здесь его толкование основывается на учениях эллинских мыслителей, особенно неоплатоников[3].

Употребление этих двух аллегорических методов помогает Пселлу найти в христианских Священных Книгах и в богословских текстах философские, в первую очередь неоплатонические, идеи. В этом своем стремлении истолковать христианское Откровение сквозь призму эллинской философии он часто отдает последней первенство, находя в ее скрытой глубине те же самые истины, которые после нее открывает и христианство.

философии от Библии: *Ridings D. L.* The Attic Moses: The Dependency Theme in Some Early Christian Writers. Göteborg, 1995). Сократ же, например, в древней Церкви многими почитался как пострадавший праведник, а Платон — как пророк (см.: СДХА, 413–414 со сносками и литературой). Таким образом, в своих гуманистических построениях Пселл мог отчасти опираться на определенные древнецерковные традиции, тем более что сложнейшая проблема взаимоотношений античной философии и христианского богословия представляла (и до сих пор представляет) обширное поле для различных теорий и умозаключений. — *Ред.*

[1] Татакис. Византийская философия. [*Τατάκης*. Βυζαντινὴ Φιλοσοφία.] С. 192.

[2] Теперь см.: *Michaelis Pselli* Theologica (TLG 2702/12) (в данном томе собраны толкования трудных мест преимущественно из Ветхого и Нового Заветов и речей свт. Григория Богослова). Перечисляем номера произведений, указывая, какие именно места из ветхозаветных книг объясняет Пселл: № 7 (Прит. 9, 1–6), 8–9 (Прит. 9, 2), 10 (Прит. 8, 22–30), 14 (Пс. 50, 6), 18 (Пс. 101, 5 и Песн. 1, 6), 26 (Исх. 33, 23), 32 (Иов 1, 6–8), 33 (Пс. 89, 17), 34 (Пс. 102, 16), 35 (Пс. 59), 36 (Пс. 67), 38 (Ис. 7, 1–9), 39 (Ис. 18, 1–2), 41 (Зах. 5, 1–4), 72 (Быт. 3, 8), 73 (отдельные стихи Пс. 17), 109 (о ветхозаветном богослужении и священнодействиях), 110 (аллегорическое объяснение иудейских законов и обычаев). — *Ред.*

[3] Там же. С. 194. Более подробно о Пселле: *Любарский Я. Н.* Михаил Пселл, личность и творчество: К истории византийского предгуманизма. М., 1978. [2 изд., испр. и доп.: *Безобразов П. В.* , *Любарский Я. Н.* Две книги о Михаиле Пселле. СПб., 2001. С. 183–542.]

Из этого краткого изложения экзегетического метода Пселла ясно видно, что у него все еще преобладает желание поставить философский экзегетический метод на службу библейскому Откровению. Между тем, его ученик **Иоанн Итал,** родом из Калабрии, пробует более открытым способом обосновать решение богословских проблем на чисто философских основах и поставить богословие и экзегезу в зависимость от философии. Известно, что Итал был осужден как еретик за свои антицерковные воззрения, однако фактом остается и то, что возрожденный Пселлом неоплатонизм и еще более разработанный философский рационализм Иоанна Итала оказывали свое влияние в Византии вплоть до ее падения, дойдя в лице Георгия Плифона[1] до своей вершины[2]. Развиваясь параллельно с западным аристотелизмом, с распростертыми объятиями принятым схоластической теологией, но одновременно и смыкаясь с ним, этот возрожденный эллинский рационализм и автономный гуманизм послужили причиной серьезных внутренних конфликтов поздней византийской теологии.

Эта борьба между распространившимся эллинским гуманизмом и его диалектическим методом, связанным со схоластической теологией, особенно наглядно проявилась в XIV веке в столкновении между калабрийским философом **Варлаамом**[3] и представителем исихастского направления св. Григорием Паламой. Св. Григорий не занимался непосредственно толкованием Священного Писания, но можно сказать, что все его богословские сочинения — экзегетической природы. И если он в своем богословствовании (θεολογεῖν) продолжает традицию, которая через св. Симеона Нового Богослова коренится в экзегетическом методе древних отцов Церкви, его противник Варлаам, принимающий философский подход к Откровению, впадает в некоторого рода религиозный агностицизм. Варлаам признает авторитет Откровения, но отрицает возможность доказательства богословских концепций: аподиктический силлогизм, по его мнению, можно применять только к чувственным объектам, что же касается абсолютных начал, то они не требуют доказательств, ибо как аксиомам

---

[1] PLP 3630. На русском языке: *Медведев*. Византийский гуманизм (в приложении даны переводы двух трактатов Плифона). — *Ред.*

[2] Там же. [*Τατάκης*. Βυζαντινὴ Φιλοσοφία.] С. 203, 215, 248. [Гл. IV, 5; V, 1. 3.]

[3] ПЭ VI, 626–631; ИАБ VI, 641–723. — *Ред.*

в геометрии, так и этим началам и вообще богословским идеям святых отцов доказательств не нужно. Поэтому, по мнению калабрийского философа, толкование есть не что иное, как объяснение истин веры, которые раз и навсегда были установлены в прошлом: они могут быть объяснены и классифицированы разумом, но не могут опытно переживаться и доказываться. Посему вместо аподиктического силлогизма у Варлаама Калабрийского преимущество отдается диалектическому силлогизму, основанному на разуме и чувственном искусстве: единственное доказательство сознание извлекает из аналогии, которая существует между чувственной реальностью и Богом. Подчеркивая значение диалектического силлогизма, Варлаам провозглашает автономию разума, превращая Откровение во что-то статическое. Его чрезмерный гносеологический интеллектуализм становится основой для приписывания духовного просветления языческим философам. Происхождение таких идей Варлаама нужно искать в его отрицании духовного опыта исихастов-молитвенников, а через это — и опыта святых пророков и апостолов; и первое, и второе проистекает из отрицания вечного характера Божественного света, через который Бог открывается и даруется святым. Все это привело Варлаама к заключению, что все ветхозаветные Богоявления — это ***тварные символы***, временные явления, которые появляются и исчезают.

В отличие от него св. Григорий Палама отрицает саму возможность применения диалектического метода в богословии, так как этот метод, говорит Палама, занимается «предположительным, вероятным, тем, что по природе всегда другое, тем, что то небытие, то бытие (τὸ μὴ ὂν), тем, что иногда истинно, а иногда ложно»[1]. Применяя именно этот метод, древние философы превратили теологию в питанологию[2] (гадательную науку о вероятном), говорит истинный святитель[3]. Агностицизм Варлаама и неуверенность его экзегезы, основанной на «ясности» интеллекта, на абстрактных категориях и временных символах, Палама опровергает глубоким убеждением, что Бог реально даруется

[1] Письмо к Акиндину I, 13 // ГПΣ 1. С. 217, 18–20. Ср. рус. пер.: *Григорий Палама*. Первое письмо к Акиндину. С. 292–293. — *Ред.*

[2] См. ниже, примеч. 6 на с. 70. — *Ред.*

[3] Письмо к Акиндину, I, 9 // ГПΣ 1. С. 213, 2–3. Ср. рус. пер.: *Григорий Палама*. Первое письмо к Акиндину. С. 289. — *Ред.*

и открывает Себя человеку по мере его восприимчивости; так у Бога «что-то осознается, что-то постигается, что-то (у Него) можно и доказать, а остальное останется совершенно непонятным и неисследуемым»[1]. Задачу разума в экзегезе Откровения и в понимании реальности и свое отношение к силлогизмам Палама резюмирует в следующих словах: «Поскольку Божественная реальность возвышеннее всякого ума и слова, она превосходит и диалектический, <...> и аподиктический метод. К Божественному нельзя ни прикоснуться, ни осознать Его, потому что Оно <вообще> превышает любые силлогистические возможности. Но, несмотря на это, мы научились от (святых) отцов действительному размышлению о Божественных (вещах). Как же мы назовем эти силлогизмы? — (Назовем их), как все учители (до нас), не *в убедительных словах человеческой мудрости*[2], но богоподобно осознав Божественное, — <назвали> аподиктическими (утверждениями)»[3].

Чтобы нам была яснее та глубокая уверенность св. Григория в доказательности апофатической и недоказуемой тайны Божией, уверенность, на которой основан его экзегетический подход к Откровению, необходимо прикоснуться к центральной мысли его богословия, т. е. его учения о различии Божественной сущности и Божественной энергии (ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ). То, что сверхразумно в Боге, непознаваемо и непостижимо, является Божественной сущностью (οὐσία τοῦ Θεοῦ), которая отличается от Божественных энергий. Бог по Своей сущности непостижим, а по энергии Он открывает и дарует Себя миру и человеку. Тайна Откровения — это тайна явления и действия Божественных сил, которые просвещают разум и указывают на реальное существование той сущности, которой они принадлежат, и Того, Который через них действует и через них открывается. Это различие сущности и энергий имеет решающее значение для толкования Паламой как Ветхого Завета и его Богоявлений, так и Нового

[1] Собрание сочинений святого Григория Паламы. Т. 1. Фессалоники, 1962 / Изд. П. Христу [ГПΣ 1]. Письмо Акиндину I, 8. С. 212, [6–9. Ср. рус. пер.: *Григорий Палама*. Первое письмо к Акиндину. С. 288.]

[2] 1 Кор. 2, 4 (цитата не распознана издателями ГПΣ). — *Ред.*

[3] Там же [ГПΣ 1]. Письмо Варлааму I, 33. С. 244, [19–28], [ср. ту же цитату в предисловии издателя,] с. 191. [Опущенные слова или лакуны восстановлены или отмечены в угловых скобках, добавленные митр. Амфилохием пояснения взяты в круглые скобки.]

Завета. Палама не отрицает значения интеллекта, аналогий и догматических принципов для экзегезы и понимания Откровения, но считает, что все это занимает свое настоящее место и обретает свой смысл и глубину только на основе реального богообщения, на причастии ума и [всего человеческого] существа Божественному свету, знанию и силе. Он рассматривает все «богоявления» и оценивает каждое знание через призму Фаворского света, который открылся ученикам и воссиял на лике Христовом. Говоря о *двояком знании*[1], он тоже считает, что задачей философии является познание существа, а задачей богословия — познание Бога. Но «внешнее» философское сознание и «просвещение» имеют относительное значение, как по самой своей природе, так и из-за приверженности страстям и ослепленности самих философов: «Ибо без чистоты ты, если даже изучишь всю естественную философию от Адама до конца (света), не только не станешь мудрецом, но еще более невежественным, чем ты был»[2]. Бог не открывается просто силой ума, как утверждает Варлаам, т. е. Он не может быть предметом исследования, как всякий другой объект: Бога мы созерцаем как личность, а не как объект[3]. Существует Нечто, что потрясает сердце во время молитвы, Нечто, что пророк Илия ощущал как «землетрясение», а пророк Исаия говорил: «внутренность моя стонет» (Ис. 16, 11). Что это, если не результат личного общения с Богом, свидетельство о тайне Богообщения, знание, почерпнутое от прикосновения к Богу? Это и есть знание ветхозаветных пророков и праведников и содержание ветхозаветных Богоявлений и Откровений. Такое знание и есть единственное, истинное и полезное, так как, говорит св. Григорий, «какая польза от знания, которое не касается[4] Бога?»[5]

В своей наиболее значимой работе О священнобезмолвствующих, как и в остальных произведениях, св. Григорий истолковывает Ветхий Завет сквозь призму Нового Завета, используя

---

[1] См. об этом специальную статью П. Христу, имеющуюся также в англ. и рус. переводах (ИАБ VI, 1221). — *Ред.*

[2] Там же. О священнобезмолвствующих I, 1, 3. [ГПΣ 1. С. 363, 9–11. Ср. рус. пер.: *Григорий Палама*. Триады. С. 10.]

[3] Там же, I, 3, 15–18. [ГПΣ 1. С. 424–429. Рус. пер.: *Григорий Палама*. Триады. С. 74–80.]

[4] Точнее: «не приближающего к». — *Ред.*

[5] Там же, I, 3, 14. [ГПΣ 1. С. 424, 19–20. Ср. рус. пер.: *Григорий Палама*. Триады. С. 74.]

ряд ветхозаветных книг, особенно Пятикнижие Моисея, Псалтирь, Притчи Соломона, Исаию и др., чтобы доказать реальность боговидения, тождественного с тем, что он называет «непознаваемое познание». И если Варлаам ветхозаветные Богоявления рассматривает и объясняет как умозрительные символы, а Свет Фаворский только условно называет «Божественным», относясь к нему как к чему-то преходящему и случайному, то св. Григорий и первому, и второму придает глубокий смысл. Для него, прежде всего, существуют два вида символов: природные и неприродные. «Каждый символ или из природы, чьим символом он является, или (это символ) совсем другой природы», — говорит святитель[1]. Так, например, заря — природный[2] символ солнца, а теплота — огня. В отличие от него, огонь, который указывает на армию[3], не относится к природным вещам. Аналогичны этому и чувственные и образные символы пророков, как, например, серп[4] пророка Захарии (Зах. 5, 1), секира[5] пророка Иезекииля (Иез. 9, 2) и т. д. Фаворский свет, как и слава, и огонь, которые касались сердца пророка, и все Богоявления, подобные этим, относятся к первому виду символов: Фаворский свет — природный символ, т. е. существенная сила природы Божией, через которую Бог открывается и дарует Себя человеку. Она тождественна со славой, которую видят ангелы, она «явление жизни», благодаря которому богословие перестает быть ***питанологией***[6], т. е. ***знанием «по вероятности»*** (как и все, что основывается на переменчивом уме и еще более переменчивой природе), и становится непосредственно боговидением[7]. И дело не только в том, что природные символы не нечто преходящее и тварное, но и в том, что и неприродные образы не просто воображаемые символы человеческого разума, как это утверждает

---

[1] Триады III, 1, 14 (ГПΣ 1. С. 627, 30–31). Ср. рус. пер.: «Всякий символ либо одной природы с тем, чего он символ, либо принадлежит к совершенно иной природе» (*Григорий Палама*. Триады. С. 279). — *Ред.*

[2] Здесь и далее под эпитетом «природный» свт. Григорий Палама подразумевает «единоприродный», а под «неприродный» — «иноприродный». — *Ред.*

[3] Т. е. «костер при нашествии врагов» (ГПΣ 1. С. 628, 5; рус. пер. там же). — *Ред.*

[4] Согласно LXX и слав.; в масоретском тексте — «свиток» (различные огласовки). — *Ред.*

[5] У LXX «секира» как парафраз «губительного орудия» в евр. (возможно, молот). — *Ред.*

[6] От греч. πιθανολογία. Ср. выше, с. 67. — *Ред.*

[7] Собрание сочинений святого Григория Паламы [ГПΣ]. Т. I. С. 347 [предисловие издателей к «Триадам»].

Варлаам, но в первую очередь они аналогичной и анагогичной природы. В Ветхом Завете их гораздо больше, чем в Новом, поскольку Ветхий Завет по своей природе подготовительного характера: он выводит и подготавливает и приводит к Новому Завету. В Ветхом Завете Бог пишет Закон на скрижалях Моисея, а в Новом Завете Он вырезает его в сердце [ср. 2 Кор. 3, 3].

Так как явление Славы Божией в Ветхом Завете, как и огонь и свет, дарованные пророкам и апостолам, не являются чем-то временным и преходящим, но они суть открытие вечных сил и энергий Божественной природы, и поскольку они как таковые вечно присутствуют в мире и в человеке, то они остаются, по учению св. Григория Паламы, так сказать — главной исходной позицией экзегезы Божественного Откровения. Другими словами: истины веры и Откровения не абстрактные принципы и аксиомы, на основании которых человеческий разум делает свои более или менее вероятные заключения. Эта единожды увиденная Божественная реальность непрестанно даруется всем тем, кто был удостоен Ее: тем, которые больше трудились, — непосредственно, как пророкам и апостолам, а другим — косвенно, через веру и смиренное верование в свидетельство и духовный опыт первых. Поэтому не случайно и не удивительно, что св. Григорий обвиняет Варлаама и всех ему подобных, отрицающих животворящую силу Откровения и возможность приобщения к ней человека, в том, что они, в сущности, отвергают и Ветхий и Новый Завет. «Отвергнув Ветхий Завет, — говорит св. Григорий о калабрийском философе, — он и Новый не пощадил; погрешив против Божественной природы, он не оставил в покое и пришествие Бога во плоти; нарушив духовное боговидение, он и жизнь в добродетели не оставил неоклеветанной; нападая на жизнь блаженных мужей в этом веке, он не упускал возможности поднять руку и на будущую жизнь. Одним словом, он восстал против всего доброго, святого и божественного, прошлого и настоящего, против того, что принадлежит нам и что не наше, на что мы надеемся и что уже сегодня даруется достойным как залог, т. е. тем, кто свят до и после Закона»[1].

Относительно экзегетического богословия св. Григория необходимо еще отметить, что он подчеркивал органическую связь Ветхого и Нового Заветов как по их внутреннему единству, так

[1] Там же. О священнобезмолвствующих III, 3, 16. [ГПΣ 1. С. 693–694. Ср. рус. пер.: *Григорий Палама*. Триады. С. 343.]

и по их *типологической* совместимости. Это относится и к Божественному свету, о чем выше было сказано, и к тайне Распятия, тайне Пресвятой Богородицы и Воплощению Бога Логоса, тайне Святой Троицы и ко всем другим открытым истинам веры. С этой точки зрения очень большое значение имеют его БЕСЕДЫ, которые хотя и были составлены, прежде всего, на темы Нового Завета, все-таки, как правило, основываются на ветхозаветных образах и поиске их глубокого смысла.

Этот конфликт между св. Григорием Паламой и варлаамитами продолжался и далее в течение десятилетий после его зачинателей, наложив заметную печать на все византийское богословие вплоть до падения Константинополя, да и после него. Из современников св. Григория, которые занимались и ветхозаветной проблематикой, назовем митрополита **Матфея Эфесского** (1275–1360)[1]. Матфей Эфесский колебался между учением Паламы и его противниками. Наряду с другими богословскими трудами он оставил и работы по Библии. Так, в прологе к истории Сусанны он анализирует соотношение между Ветхим Заветом и нравственными идеалами Нового Завета. Кроме того, он составлял СБОРНИКИ нравственного содержания на основе ветхозаветных текстов, особенно используя при этом Книгу Иова, Книги пророков, Притчи Соломоновы, Екклесиаста. Написал он и пролог к Пророкам. Его в первую очередь интересовали вопросы нравственного характера и гораздо меньше вопросы экзегезы сами по себе[2].

Характерным для византийского богословия вообще и в особенности для экзегезы Ветхого Завета в византийский период является постоянно присутствующий полемический диалог с евреями, темой которого, как правило, является исполнение и разрешение Ветхого Завета, его обещаний и его богопочитания в учении Нового Завета и в личности Иисуса Христа[3]. В связи с этим возникла весьма богатая литература, которая прослеживается с довольно раннего периода вплоть до падения Константинополя и которая имеет особое значение для каждого, кто хочет всерьез заняться вопросами толкования Ветхого Завета в византийский период истории Церкви. С VIII века и далее особые главы представляют столкновение византийского богословия с пробивающимся исламом. Это столкновение неизбежно переносится с Нового

[1] ИАБ VI, 623–632. Даты жизни: 1271/1272—1355/1360 гг. — *Ред.*
[2] См.: *Beck*. Kirche und theologische Literatur. C. 789. [3] Там же. С. 333.

Завета и Корана на Ветхий Завет, поскольку последний является общим наследием и христиан, и мусульман, и евреев. Помимо столкновения, в котором затрагивались главные истины веры (учение о Святой Троице, Воплощение Бога Логоса и Его Распятие, истинность пророчеств и пророков и исполнение ветхозаветного ожидания прихода Мессии), эта борьба между христианством, иудаизмом и исламом передвинулась на еще одну очень важную проблему ветхозаветного Откровения и его экзегезы: это проблема *избранности* и избранного народа Божиего. Византийцы глубоко прониклись мыслью о своей особой Божией избранности и на этом основании — об особом попечении Бога о Византийской империи. Основой этого ощущения избранности является новозаветная идея о Новом Израиле, к которому перешли все права и качества отпавшего ветхого Израиля: Византия — это Новый Сион и *избранный народ* (περιούσιος λαός) Божий [ср. Тит. 2, 14]. Так как и иудаизм опирался на ту же идею об избранности и уверенности, что израильский народ и далее остается единственным носителем обетований Божиих о Мессии, а также и ислам был уверен в особой миссии Мухаммеда и мусульманства, что косвенно подтверждалось ветхозаветным Откровением, как и в случае с христианами и евреями, то конфликт между этими тремя ростками от одного корня был неизбежен. В сущности, речь шла и идет о трех различных толкованиях ветхозаветных Священных Книг. То, что иногда еврейская или исламская экзегеза и понимание оказывали косвенное или непосредственное влияние и на христианские круги, можно заключить на основании иконоборческой идеологии и некоторых других еретических учений, поощряемых иудейской «ущербностью» и исламским типом монотеизма. Из полемистов, выступающих против ислама, назовем имена самых значительных: св. Иоанн Дамаскин, Феодор абу Курра, Никита Византийский[1]. Наиболее важные апологии про-

[1] Новейшие издания: *Johannes Damaskenos* und *Theodor Abû Qurra*. Schriften zum Islam / Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von *Reinhold Glei* / *Adel Theodor Khoury*. Würzburg; Altenberge, 1995 (Corpus Islamo-Christianum. Series Graeca; 3); *Niketas von Byzanz*. Schriften zum Islam / Griechisch-deutsche Textausgabe von *Karl Förster*. Bd I. Würzburg; Altenberge, 2000 (Corpus Islamo-Christianum. Series Graeca; 5). Фрагменты из антиисламских сочинений Иоанна Дамаскина, Феодора абу Курры и ряда других византийских авторов (но не тех, что упомянуты ниже митр. Амфилохием) в рус. пер. приведены в кн.: Византийские сочинения об исламе (тексты переводов и комментарии) / Под ред. *Ю. В. Максимова*. М., 2006.

тив ислама написаны в XIV веке. Написали их Иоанн Кантакузин[1] и Мануил II Палеолог[2]. Одним из важнейших вопросов в полемике с исламом был вопрос о Промысле Божием в отношении к исламскому предопределению (кисмет), как и вопрос о свободе воли[3]. Напомним, что и св. Григорий Палама разговаривал с мусульманами, когда в течение года находился в плену в Малой Азии. Эта беседа его сохранилась. В ней он, защищая учение о Святой Троице, доказывает его Ветхим Заветом, близким исламу: основной целью свт. Григория было убедить своих собеседников на основе Ветхого Завета, что безначальный Бог никогда не был «бездыханным» и «бессловесным» — ἄπνους и ἄλογος[4]. С исламом вел полемику и патриарх Геннадий Схоларий[5], первый

Обзор основных византийских полемистов с исламом и систематическое изложение отдельных тем (правда, специальной главы об экзегезе Ветхого Завета нет): *Σδράκας Ε. Δ.* Ἡ κατὰ τοῦ Ἰσλὰμ πολεμικὴ τῶν Βυζαντινῶν θεολόγων. Θεσσαλονίκη, 1961. См. также: *Мейендорф И., прот.* Византийские представления об исламе / Пер. с англ. // Альфа и Омега 1995. № 4 (7). С. 97–108; 1996. № 2/3 (9/10). С. 131–140. — *Ред.*

[1] *Moravcsik*. Byzantinoturcica. S. 321–323; *Бибиков*. Byzantinorossica. С. 296–299; ИАБ VI, 742–818 (сочинения против ислама и магометан: № 748, новейшее издание: *Johannes Kantakuzenos*. Christentum und Islam: Apologetische und polemische Schriften / [Hrsg. von] *Karl Förster*. Altenberge, 2005 (Corpus Islamo-Christianum. Series Graeca; 6); против иудеев: № 746–747). — *Ред.*

[2] PLP 21513. Издания упомянутых сочинений: *Manuel II. Palaiologos*. Dialoge mit einem «Perser» / [Hrsg. von] *E. Trapp*. Wien, 1966 (Wiener Byzantinistische Studien; 2) [= TLG 3200/2]; *Manuel II Paléologue*. Entretiens avec un musulman, 7e controverse / Introd., texte critique, traduction et notes par *Th. Khoury*. Paris, 1966 (SC 115) (ср. рец. *É. des Places* // Biblica 47: 4 (1966), 586–593); *Manuel II. Palaiologos*. Dialoge mit einem Muslim / Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von *Karl Förster*. Bd I. Würzburg; Altenberge, 1993; Bd 2. 1995; Bd 3. 1996 (Corpus Islamo-Christianum. Series Graeca; 4; 4/2; 4/3). Рус. пер. нет, только антология из разных сочинений: Из писаний благочестивейшего имп. Мануила II Палеолога / Пер. с греч. *архим. Амвросия (Погодина)* // Православный путь. 1966. С. 47–73. — *Ред.*

[3] *Beck*. Kirche und theologische Literatur. С. 337–339.

[4] Св. Григорий Палама. Неопубликованная беседа. Σωτήρ, 15, 1982, Афины. С. 241– 242 (по-гречески). [Неправильная ссылка, хотя указанные страницы соответствуют цитатам. Надо: 1892 г. В этом номере впервые опубликовано прение свт. Григория Паламы с «хионами», затем дважды критически переиздававшееся. Имеются древнерусский и русский переводы. Подробнее: ИАБ VI, № 975–977; № 1287; № 1296, с. 167–185 (крит. коммент. изд. с парал. франц. пер.). Цитированные места см.: ГПΣ 4. С. 151, 24; 152, 1 и 19–20, рус. пер.: Труды Отдела древнерусской литературы 27 (1972), 365, 366.]

[5] ПЭ X, 612–616; ИАБ VI, 2291–2373 (особенно № 2298, 2335, 2344, 2353). Перечень антиисламских сочинений: ТВ II. P. 502–503. № 49–51 (TLG 3195/81–83).

Константинопольский патриарх после падения Константинополя. Добавим, что эта же проблематика занимала на протяжении веков и западную богословскую мысль, так как и Запад вел постоянную борьбу с иудаизмом, а со времен исламских завоеваний, особенно в Испании, — и с исламом. Поэтому неудивительно, что и на Западе многие экзегеты рассматривали и изучали Ветхий Завет в контексте еврейского и мусульманского вызовов.

Одно из значительных произведений Против иудеев (в девяти[1] книгах, все еще в рукописи) принадлежит перу одного из самых выдающихся последователей св. Григория Паламы — **Феофану Никейскому** († около 1381)[2]. В этой работе Феофан выражает свое отношение к Ветхому Завету и обозначает свою позицию к отпавшему Израилю. Это его отношение к Ветхому Завету достаточно ясно выражено и в его самом значительном[3] богословском труде, который называется Слово о Пресвятой Богородице. В этой своей работе, где в сжатой форме излагается не только учение о Богородице, но и христология, антропология и космология, а также экклесиология, Феофан Никейский рассматривает ветхозаветное Откровение через призму Нового Завета, в поисках более глубокого смысла ветхозаветных слов. В этом он очень близок Максиму Исповеднику и находится под его влиянием, во многом используя его типологическо-символический и анагогический метод. Как по учению Феофана Никейского, так и по учению

Новый рус. пер. гомилий: Проповеди св. [sic! — *А. Д.*] Геннадия II (Георгия) Схолария, патриарха Константинопольского / Пер. с греч., пред. и коммент. *архим. Амвросия (Погодина)*. СПб., 2007. Ср. ниже, с. 81. — *Ред.*

[1] Восьми. — *Ред.*

[2] ИАБ VI, 1626–1631 (следует добавить новое издание, ссылка: ПЭ XIII, 589 [TLG 3272/5]; недавно Д. И. Макаровым защищена докторская диссертация по Феофану Никейскому в Екатеринбурге). Содержание неизданного трактата против иудеев изложено в: *Polemis*. Theophanes of Nicaea. P. 53–57 (на с. 37–39 список рукописей). Как показывают новейшие исследования И. Полемиса, Феофан Никейский, в главном придерживаясь паламитского богословия, под воздействием антипаламитской критики и влиянием томистского богословия вынужден был смягчить многие частные положения учения свт. Григория Паламы или вовсе отказаться от них. — *Ред.*

[3] Поскольку во время написания данной книги митр. Амфилохием другие сочинения Феофана Никейского не были изданы, такое выражение было оправдано, однако сегодня самым значительным богословским сочинением Феофана следует признать 5 слов о Фаворском свете (TLG 3272/2; готовится к изданию русский перевод), которые только по объему почти в два раза превосходят «Слово о Богородице». — *Ред.*

преподобного Максима, Христос — «архетип блага всех существ», поэтому богословие справедливо называет Его основой имен существ и основой икон, образов. Точно так же, говорит Феофан, можно славить и Богородицу как основу имени существ, поскольку существа — «словно некие тени и предначертания Истины, Которая в Ней воссияла»[1]. Истина, Которая воссияла из Пресвятой Девы, — это блаженная цель, ради которой все было создано[2]. Если это относится к тварному миру вообще, то тем более относится к ветхозаветным образам и событиям, которые — непосредственная подготовка для Богородицы и для воплощения Бога Слова.

Имея в качестве исходной точки символику такого рода, Феофан Никейский считает, например, что само творение и способ творения первого Адама был «образ» и «тень» способа творения Второго Адама. При первом творении земля дала материал, а облик и разумную душу дал созидающий Логос, что значит, что творение было бесстрастным. Во втором творении тот же Логос возобновляет Собой человеческую природу, усовершенствует ее и дает ей благобытие (εὖ εἶναι) Своим соединением с ней. Так сам Бог становится Вторым Адамом, одновременно Творцом и творением. То, что при первом творении было прахом, теперь стало Богородицей: Логос берет Своей созидающей рукой, силой Духа Святого, словно «прах» от ее тела и принимает наш облик (μορφή), бесстрастно и без посредничества плотского желания. «Видишь ли, — говорит Феофан, — как способ творения первого Адама был в самом деле образом и тенью Второго Адама!»[3] Точно так же и все существа и все их логосы были образами и предначертаниями тайны, осуществленной в Богородице Деве[4]. Так в Богородице соединяется все, что существует, со своим Творцом. Такой символический смысл, по Феофану, имеет Песнь Песней. Это ясно видно из его толкования 6 главы, стихи [8–10], где сказано: «Есть шестьдесят цариц и восемьдесят наложниц и девиц без числа, но одна — голубица моя, совершенная моя, одна у матери своей, избранная у своей родительницы. Увидели ее дщери — и прославили ее, царицы и наложницы — и восхвалили ее. Кто она, сияющая, как

[1] Феофан Никейский. Слово о Пресвятой Богородице. Рим, 1936. С. 10, [lin. 23], 12, [lin. 11–13: ὅτι τὰ ὄντα σκιαί τινες καὶ προχαράγματα τῆς ἐν τῇ παναγίᾳ παρθένῳ φανερωθείσης ἀληθείας ὑπάρχουσιῷ (по-гречески). [*Theophanes Nicaenus.* Sermo in Deiparam. TLG 3272/1.]

[2] Там же. С. 16. [3] Там же. С. 20, [lin. 20–21]. [4] Там же, [lin. 22–24].

утро, прекрасная, как луна, превосходная, как солнце?»[1]. Эти слова, по Феофану Никейскому, относятся к духовным и разумным существам, которых бесчисленное множество. Некоторые из этих существ, которых пророк называет царицами, удостоились чести усыновления за их искреннюю любовь к Богу; другие же за то, что стараются получить благо, обещанное подвижницам, и потому, что страстно желают его, становятся в ряд наемников — это наложницы. Девицы — это те души, которые перед страхом наказания следуют заповедям. Голубица всех превосходит своей красотой и дарованиями, так как приняла в себя всю божественную полноту. Она означает Деву, которая называется «зарей», так как предшествует солнцу, зарей, без которой никто не увидит солнце[2].

Такое аллегорическое толкование встречается у Феофана и во многих других местах: весь Ветхий Завет он ощущает, как «образ» и «тень» Нового. Так, например, телесное рабство Израиля у фараона изображает духовное рабство у фараона (сатаны), от которого Христос освобождает свой новый, духовный Израиль, т. е. Церковь. Облако и море, через которые прошел старый Израиль, изображают крещение нового Израиля Духом и водой. Обетованная земля, в которой поселились евреи, была образом и изображением настоящей Отчизны и духовного наследия, образом Богородицы, Которая Своим Плодом питает всех и вся истинной пищей. Отсюда и Иисус Навин, который входит в землю обетованную, есть «типос» Христа, Который вселился в Пресвятую Деву[3].

Все в Ветхом Завете напоминает Феофану Никейскому о Христе и Его Воплощении от Девы. Так, «мед и молоко», которые дает земля обетованная, означают «двухприродного Богочеловека, Логоса Божиего, Который — мед из-за Своей Божественной природы [κατὰ τὸν τῆς θεότητος λόγον], так как весь сладок и весь желанен; из-за Тела же [τῷ δὲ λόγῳ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ] — молоко, так как Его живоначальное Тело напоено девическим молоком, им питаемо и взращено»[4]. Поэтому Пресвятая Дева, отдавая Его святым и ангелам

---

[1] Перевод митр. Амфилохия, при небольшом удлинении цитаты сравнительно с Феофаном Никейским (с. 24, строки 19–25), основан на комбинации славянского и синодального переводов. Мы привели цитату в переводе П. А. Юнгерова и в более точных границах. — *Ред.*

[2] *Theophanes Nicaenus.* Sermo in Deiparam. С. 26.

[3] Там же. С. [30,] 34. [4] Там же. С. 34, 13–18. — *Ред.*

как Вечное Питие и Пищу, вечно изливает из Себя тот же мед и молоко, так как тело неотделимо от Божества. Поэтому, когда Соломон вводит в Песне Песней жениха к невесте, изображая этим Христа и Деву, или Христа и Церковь, он говорит: «Мед и молоко под языком твоим» (Песн. 4, 11), а она ему отвечает: «Возлюбленный мой бел и румян» (Песн. 5, 10), — изображая жениха состоящим из белого молока и румяного меда[1]. Этому меду и молоку Феофан приписывает и эсхатологическое значение: «В этой жизни мы становимся <пока еще> образно и символично сопричастниками этого блага, как говорит и великий богослов Григорий, <тогда> же (в будущем будем пить) новое[2] в Царствии Небесном»[3].

Вслед за [Пс.-Дионисием] Ареопагитом и преподобным Максимом, [свтт.] Григорием Нисским и Григорием Паламой Феофан таким же способом, своим типологически-символическим и аллегорическим толкованием, преображает весь тварный мир и весь Ветхий Завет в символы и духовные сущности, т. е. в символы Христа и Пресвятой Девы. Это свое толкование он прежде всего основывает на Пятикнижии, псалмах, Песне Песней, Книге пророка Исаии. Благодаря Своей роли в истории Спасения Пресвятая Дева, по боговдохновенному пониманию Феофана, — «граница между тварными и нетварными существами»[4]; Она рождением Бога Логоса поднялась выше ангелов, херувимов, серафимов и всех созданных существ вообще.

Мы выделяем здесь Феофана Никейского как одного из последних достойных представителей византийского экзегетического предания. После него и после падения Константинополя это предание во многом будет забыто.

Значительным богословом XIV века и гораздо более известным в позднейшее время, чем Феофан, был **[св.] Николай Кавасила** (1322–1395)[5]. Основными его произведениями, по которым он и остался известным, являются Жизнь во Христе и Толкование Божественной Литургии. В соответствии с мистическим, святотаинственным подходом Кавасилы, чтение Священного Писания

---

[1] Там же, [строки 25–28].

[2] Точнее было бы перевести: «(сопричастниками) нового (блага)». — *Ред.*

[3] *Theophanes Nicaenus*. Sermo in Deiparam. C. [34], 36.

[4] Возможно, несколько вольный пересказ нескольких мест на с. 112–116, где Феофан Никейский раскрывает цитату из сочинения прп. Максима Исповедника. — *Ред.*

[5] ИАБ VI, 1638–1799. Даты жизни: ок. 1320 — после 1391 г. — *Ред.*

на Литургии знаменует благость и человеколюбие Божие[1]. Он говорит: «В псалмах и чтении, во всем, что священник совершает во время богослужения, проявляется домостроительство Спасителя»[2]. Это действительно для Литургии, а поскольку она является сердцем Церковной жизни, действительно и для всей церковной жизни вообще. «Вся мистагогия — как некая икона жизни Христа во плоти»[3], — говорит он. В этом контексте понятый Ветхий Завет, особенно псалмы и их употребление и чтение, «означают первое время домостроительства Христа»[4], они объявляют Христово пришествие и Его жительство[5]. Ветхий Завет и его чтение на Литургии побуждает к добродетели, указывает на икономию Спасителя и изображает некоторые из деяний Христа, Его поступки, Его страдание. Здесь все указывает на Христово явление и проявление: одно свидетельствует о Нем еще неясно и как сквозь туман несовершенно, другое же — совершеннее и более понятным способом. Это первое относится к Ветхому Завету и его жертве, другое же — к Новому Завету и его бескровной Жертве. В Ветхом Завете это принесенные жертвы и дары (серебряные сосуды и золотые плоды); в Новом Завете все это в Теле Христовом стало единым, так как Его Тело — и жертва, и дар честной Отцу, через приношение хлеба и вина.

Весьма важным для понимания экзегезы Кавасилы является его позиция: «Древние[6] предвещали <саму> смерть Господню и все домостроительство не только *словами*, но и *делами*»[7]. В качестве доказательства он приводит море, разделенное жезлом, купину, горящую в огне, приведение Исаака на заклание и другие ветхозаветные образы, через которые «указано на тайну от начала»[8]. Это значит, что истина и реальность Христова были сначала объявлены и выражены образами и словами ветхозаветного Откровения и только потом в делах показались и открылись людям.

---

[1] Николай Кавасила. Толкование Божественной литургии, [I, 5] // PG 150, 369 C; [SC 4. P. 58].

[2] Там же, [I, 6] // PG 150, 369 D; [SC 4. P. 60].

[3] Ср. рус. пер. (много разных изданий): «Вообще всё священнодействие есть как бы один образ единого Тела Царства Спасителева». Мы бы перевели: «И все тайноводство есть словно некий единый образ единого тела — жительства Спасителя». — *Ред.*

[4] Там же, [I, 8] // PG 150, 372 B; [SC 4. P. 62].

[5] Там же, [I, 9] // PG 150, 372 C; [SC 4. P. 62].

[6] Пророки. — *Ред.*

[7] Там же, [VI, 4] // PG 150, 381 B; [SC 4. P. 82].

[8] Там же. — *Ред.*

Дело — наилучшее подтверждение и наилучшее толкование образа и слова. Поэтому Христос Своим Богочеловеческим деянием и Церковь действенным святотаинственным анамнезисом этого деяния на Литургии истолковывают образ и слово Ветхого Завета, «чтобы (этим) показать, что дело есть объяснение слова»[1]. Этот действенный и активный подход к образам и словам Ветхого Завета и вообще Священного Писания имеет неоценимое значение для православной герменевтической методологии. Библейское слово не объект интеллектуальной любознательности, оно в действительности переживаемая реальность и только как пережитое может быть правильно понято и истолковано. Откровение — это не только *слово*: это *дело* описанное, засвидетельствованное или предсказанное словом или образом, оно и слово, осуществленное на деле. Как таковое оно может быть правильно понято и истолковано, только если оно будет воспринято таким же образом, каким было дано: если Его слово будет объяснено и подтверждено делом, если оно будет пережито на деле, богоподобное дело человеческое будет наилучшим толкователем слова Божия. Только такое дело становится словесным, разумным делом, и только так слово становится полным, глубоким и животворным словом.

Очевидно, по мнению Кавасилы, истинное толкование — это деятельный, переживаемый *анамнезис*, воспоминание не только разума, но и всего существа о событиях и словах Священного Писания, и через это — открытие их внутреннего содержания и проявление присутствия Божиего дела и всего домостроительства спасения. Таким же образом празднованием Пасхи и закланием пасхального агнца евреи вспоминали Божие дело избавления из Египта и спасения первенцев помазанием кровью агнца. Но это было лишь изображение, типос, образ того, что теперь истинно сбывается и что Церковь совершает, исполняя своей Литургией и всей своей жизнью заповедь Христову: «Сие творите в Мое воспоминание (ἀνάμνησιν)». Священник на Литургии символически повторяет деяние Христово, произнося слова Ветхого и Нового Завета, и так через литургическую практику открывает скрытый смысл библейских деяний, слов и символов, участвуя через свое переживание в единой и истинной тайне Божественного откровения и домостроительства спасения. Правильное истолкование,

[1] Николай Кавасила. Толкование Божественной литургии, [VIII, 2] // PG 150, 384 D; [SC 4. P. 88].

таким образом, возможно только в Церкви как в живом организме, через жизненное усвоение ее богочеловеческой практики, которая, со своей стороны, — вновь повторенное и вновь явленное дело Божиего Откровения и явления. Только таким образом Николай Кавасила, как и многие другие до него и после него, мог прочувствовать слова священных пророков как боговдохновенные слова и видеть пророков поющих, пишущих и радующихся, имея перед своими очами явление Христово[1]. Такое христологическое видение библейской реальности, на котором основывается вся мысль Кавасилы, является источником и основой органичной симфонии в его богословии между Ветхим и Новым Заветом. Ветхозаветный пророк издалека благословляет Того, Кто приходит во имя Господне [ср. Мф. 21, 9]; через ветхозаветное пророчество о Христе и Его новозаветное явление в едином хороводе объединяются и ликовствуют ангелы и люди, пророки и апостолы. И все становятся единой Церковью, а два Завета становятся единым Заветом или союзом между Богом и человеком[2].

Упомянем еще последнего великого византийского богослова, первого патриарха порабощенного Константинополя, **Геннадия Схолария** (1405–1475)[3]. Геннадий был учеником св. Марка Эфесского, верного последователя св. Григория Паламы. Он хорошо знал латинский язык и занимался переводами Фомы Аквинского на греческий язык[4], толковал Аристотеля[5]. Он пробовал объединить исихазм и схоластическую теологию. Он разделял взгляды Григория Паламы на Бога, но несколько умеренно. Сначала он присоединился к Флорентийской унии, но позже продолжил борьбу своего учителя Марка Эфесского против нее. Он находился в центре столкновения между схоластической западной и православной восточной мыслью. Попытки примирить эти два направления, как и присутствие ислама и иудаизма, решающим образом повлияли на формирование его богословия и его проблематику. Геннадий не занимался отдельно

[1] Там же, [XIX, 1] // PG 150, 409 C; [SC 4. P. 142]; [XV, 3] // PG 150, 401 B; [SC 4. P. 124].

[2] Там же, [XX, 3] // PG 150, 412 D; [SC 4. P. 146]; 413 A; [P. 148]; [XXXIX, 2] // PG 150, 453 C; [SC 4. P. 232].

[3] См. выше, с. 74, примеч. 5. Годы жизни: 1403/1405 — 1472/1473. — *Ред.*

[4] TB II. P. 517–518. № 135–142. TLG 3195/6–11, 45, 46. — *Ред.*

[5] TB II. P. 515–516. № 121–128; P. 519–520. № 145b, 145c, 145d, 146. TLG 3195/13–16, 20, 43, 44, 50, 52. — *Ред.*

экзегезой[1], но помимо других многочисленных работ написал и Обличение иудейского заблуждения[2], на основании которого мы попробуем коротко изложить его позицию по отношению к Ветхому Завету. В этой работе он, отвечая на нападки евреев против христиан, дает свое толкование многих мест Ветхого Завета. Его критика ожидания иудеями Мессии основывается на убеждении, что в лице Христа исполнились все ветхозаветные пророчества. Моисей знает тайну пророка, который придет, который будет «как он» и который будет обещанным Мессией, но не сообщает об этом ясно народу, так как еще не пришло время для пришествия Христа и так как сам народ был не в состоянии понять и принять эту тайну. Ибо если бы Моисей яснее объявил тайну Христа, евреи отвергли бы и его Закон, который был подготовкой для того, что должно было придти. Это сокрытие тайны имеет и еще один смысл: оно полезно для человеческой веры и усилий и в Ветхом, и в Новом Завете. Если бы все было ясно и очевидно, тогда человек не мог бы получить никакой награды[3]. Пророки, жившие после Моисея, как более близкие грядущим событиям были яснее в своих пророчествах и детальнее в описаниях, что значит, по Геннадию, что существует известный прогресс в ясности пророческих слов.

Геннадий выделяет тройную цель пророческих слов: а) целью пророков было руководство и поощрение к исполнению воли Божией и к жизни по совести и закону (пользовались они для этого угрозами и обещаниями); б) после праведного Божия наказания пророки своими назиданиями побуждают народ к покаянию (μετάνοια), утешая его Божественной милостью, которая следует за покаянием; в) пророки показывают возвышенный Промысл Божий о человеческом роде, осуществленный через Иисуса Христа. Пророчества о Христе прекращаются с Его пришествием, находя в Нем свое осуществление и конец. Поэтому один из последних пророков говорит о конце всего иудейского,

---

[1] Не совсем точное утверждение, ибо среди экзегетических работ Геннадия Схолария на Ветхий Завет есть сочинения «Из пророчеств об Иисусе Христе» (ТВ II. P. 502. № 48; TLG 3195/75, в рамках антииудейской полемики) и «О райских деревьях — древе жизни и древе познания» (ТВ II. P. 505. № 61; TLG 3195/76, ad finem). — *Ред.*

[2] ТВ II. P. 502. № 47; TLG 3195/74. — *Ред.*

[3] Oeuvres complètes de Gennade Scholarios. T. III. Paris, 1930. Réfutation de l'erreur judaïque. P. 266, 267–269.

о запустении и прекращении жертв и приношений[1]. Все в Ветхом Завете имело подготовительный и символичный характер в отношении того, что должно было придти. Так и ветхозаветное обрезание имело символичное значение и было знаком выделения избранного народа из народов языческих, как и препятствием для смешения евреев с ними. В то же время оно и символ духовного обрезания, обрезания сердца, без которого отличие от язычников путем физического обрезания было бы совершенно бессмысленно. Как таковое, оно и образ крещения. Таким образом, Бог, как хороший отец, воспитатель и лекарь, управлял человеческой волей, приводя к тому, что лучше и возвышеннее, проходя через то, что ниже и несовершеннее. Это также относится ко всему Закону Моисея: он восстанавливает в человеке Богом данный природный закон и служит подготовкой для Закона Христа. Христов Закон, в то же время, не отвергает Моисеев, но усовершенствует его и наполняет самим собой, обновляя одновременно и природный закон. За всем этим скрывается метод Божиего человеколюбия, спасения ради[2].

Из изложенного видно, что для Геннадия Ветхий Завет был постепенным приготовлением пришествия Христова, все более ясным начертанием контура Его Лика. По мнению Геннадия, Сам Христос использовал Моисея и его деяния ограниченно на одном народе, в качестве фундамента той святой истины, которую Он Собой открыл; использовал его не как чужое дело, но как Свое, которое Моисей не мог далее продолжать. Моисей учил тому, что согласно воле Божией, но это была только подготовка и введение в совершенную истину, которая должна была открыться в будущем: Моисей играл роль слуги Того, Который Собой принес совершенство (τελειότης τελεωτάτην ἀλήθειαν]) — совершенное учение и совершенные нравы, через которые разумная человеческая жизнь постигает свою полноту[3].

[1] Там же. С. 269, 271–272. [2] Там же. С. 275, 279. [3] Там же. С. 298.

ЭКЗЕГЕЗА ВЕТХОГО ЗАВЕТА НА СРЕДНЕВЕКОВОМ ЗАПАДЕ

Проблемы, с которыми сталкивается экзегеза в это время на латинском Западе, были сначала пастырского характера. Но уже со времени Ансельма Кентерберийского и Бернара Клервоского происходит, с одной стороны, развитие систематического богословия, которое, начиная с толкования Священного Писания, заканчивается «теологическими суммами», а с другой стороны — развитие апологетики, направленной против иудаизма и ислама, как и полемики с православным Востоком. И в первом, и во втором, и в третьем случае все яснее в западной мысли намечается тенденция разумного оправдания и обоснования веры. Это постепенно приводит к развитию так называемой Scientia sacra — священной науки, знания, которое интегрирует в себе «свет» разума и ищет в христианском Откровении свои *истоки*, пытаясь оправдать и подтвердить свои спекулятивные заключения авторитетом Библии. Здесь особую роль сыграло оживление интереса к древней эллинской мысли, особенно к философии Аристотеля. С XIII века и далее аристотелизм начинает играть очень важную роль в толковании истин веры, и диалектический метод становится составной частью теологической методологии.

Такое развитие западной мысли не могло не повлиять на экзегезу и на экзегетические понятия средневековой схоластики и ее представителей. Если в ранние века в экзегезе доминировали блаженный Августин и его герменевтические принципы, как и духовно-нравственный подход к Библии, свойственный св. Григорию Великому, то теперь преимущество отдается блаженному Иерониму и его экзегетическому методу. Средневековая западная схоластика не отбрасывает аллегорический метод из экзегезы, но ощущает, что свои рационалистические рассуждения она не может строить на аллегории, которая не основывается на определенных логически ясных местах Священного Писания. Поэтому интересы схоластики больше направлены на литературный и буквальный смысл священного текста. Критический дух блаженного Иеронима — его поиск оригинального текста, его труд

над точностью перевода, литературный анализ текстов, внимание, которое он уделяет историческому контексту текстов, — все это послужило хорошим импульсом для такой направленности схоластической экзегезы и ее дальнейшего развития.

Именно такой дух господствует в экзегетическом методе **Гуго Сен-Викторского**[1] и **Альберта Великого** (1206–1280)[2]. Для Альберта Великого характерно то, что он отделяет веру от знания. По его мнению, богословие, основанное на вере, ведет к познанию Божественных сущностей и спасению, а философское знание — к познанию человека. Оставаясь приверженцем блаженного Августина, он одновременно ставит учение Аристотеля на службу теологии, чтобы ученик Альберта Фома Аквинский впоследствии смог превратить богословие в откровенно аристотелевское. Альберт отстаивает двойственное знание, знание, которое достигается «естественным светом разума», и знание, которое открывается через сверхъестественное Откровение. Он считает, что Откровение сверхразумно, но не противоразумно, отсюда возникает тенденция, характерная и для него, и для всей схоластики, тенденция согласования Откровения с разумом. Из этой тенденции со временем развивается философская позиция (например, у Лейбница и Локка), согласно которой Откровение, в сущности, является дополнением естественной религии, что приводит к идее Ансельма превратить христианство в разумную религию, т. е. согласную с человеческим разумом. Естественно, что и отношение Альберта к Священному Писанию и его экзегезе основывается на тех же принципах[3].

Намного большее значение для развития западной теологии и мысли вообще имел **Фома Аквинский**[4]. Августин и он, каждый

---

[1] *Шишков*. Средневековая интеллектуальная культура. С. 132–142; ПЭ XIII, 414–424; *Lubac*. Exégèse médiévale II (1), 287–359. — *Ред*.

[2] Дата рождения ныне полагается ок. 1200 (1193?) г. Об Альберте Великом см.: *Шишков*. Средневековая интеллектуальная культура. С. 282–294; ПЭ II, 72–75; *Жильсон*. Философия в средние века. С. 380–390; *Resnick I. M., Kitchell K. F. Jr.* Albert the Great: A Selectively Annotated Bibliography (1900–2000). Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe, 2004 (Medieval and Renaissance Texts and Studies; 269). XXII, 396 p. — *Ред*.

[3] *Windelband*. Lehrbuch der Philosophie. С. 270. [III. Teil. 2. Kap. § 25, 1–2.] См. также: *Maywald M.* Die Lehre von der zweifachen Wahrheit. Berlin, 1871. [Ссылка приведена Виндельбандом на указ. стр. в сноске 1.]

[4] Даты жизни: ок. 1225 — 1274 гг. Ввиду значения Фомы Аквинского для европейской культуры в целом и отсутствия справочной литературы на русском языке

в своем роде, — это два судьбоносных явления для западной культуры и мысли. Хотя первый из них ориентировался на неоплатоников, а второй — на учение Аристотеля, так что их различное

приведем здесь достаточно подробные сведения, достаточные для дальнейшего изучения затрагиваемой проблематики, ибо собственно экзегетические сочинения Фомы (весьма обширные и многочисленные, никогда не переводившиеся на русский язык), как и сама экзегетическая система его, фактически остались не рассмотренными в книге митр. Амфилохия, ограничившегося частичным изложением томистского богословия. **Сводные библиографии**: *Mandonnet P. F., Destrez J. A.* Bibliographie thomiste. 1ª ed.: Bibliothèque Thomiste, 1: Revue des Sciences Philosophiques et Thélogiques, Le Saulchoir [Kain], 1921. XXI, 116 p.; *Mandonnet P. F., Destrez J. A., Chenu M. D.* Bibliographie thomiste. 2ª ed.: Bibliothèque Thomiste, 1:, Paris: J. Vrin, 1960. XXII, 120 p. [лит-ра за 1800–1920 гг.]; *Bourke V. J.* Thomistic Bibliography 1920–1940. St. Louis [Missouri], 1945 (The Modern Schoolman, vol. 21. Supplement). VIII, 312 p.; *Miethe T. L., Bourke V. J.* Thomistic Bibliography 1940–1978. Westport [Connecticut]; London: Greenwood Press, 1980. XVII, 319 p.; *Ingardia R.* Thomas Aquinas International Bibliography 1977–1990. Bowling Green [Ohio], 1993 (Bibliographies of Famous Philosophers: Philosophy Documentation Center). 492 p.; *Johnson M. F.* The Future of Thomistic Bibliography // Doctor Angelicus 2 (2002), 193–198; Thomistische Bibliographie der Sekundärliteratur für das Jahr 2003 // Doctor Angelicus 4 (2004), 253–285; *Alarcón E., Berger D., Vijgen J.* Bibliographia Thomistica 2004 // Doctor Angelicus 5 (2005), 237–314; *Alarcón E. et alii.* Bibliographia Thomistica 2005 // Ibid. 6 (2006), 301–411; *Villagrasa J.* (ed.). Tommaso d'Aquino, filosofia e Magistero cattolico: Testi scelti e bibliografia. Roma, 2005 (Sussidi e strumenti didattici, 4: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum). 220 p. **Библиографии по отдельным темам**: *Stegmüller F.* Repertorium biblicum Medii Aevi. Vol. 5: Commentaria. Auctores R–Z. Instituto Francisco Suárez, Matriti, 1955; *Eschmann I. T.* A Catalogue of St. Thomas's Works: Bibliographical Notes // É. Gilson (ed.). The Christian Philosophy of Saint Thomas Aquinas. New York, 1956. P. 381–439; *Gómez Nogales S.* Santo Tomás y los árabes. Bibliografìa // Miscelánea Comillas 63 (1975), 205–250; *Pedrini A.* Bibliografìa tomista sulla pneumatologia. Roma, 1994 (Studi tomistici; 54). 76 p. Превосходный **интернет-сайт**: http://www.corpusthomisticum.org/. Лучшая работа **из имеющихся на русском языке** о Фоме Аквинском: *Жильсон Э.* Избранное. Т. 1. Томизм: Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.; СПб., 2000 (первое изд. франц. оригинала 1965); *Жильсон.* Философия в средние века. С. 397–410. Недавно начал издаваться параллельно с латинским текстом русский перевод обоих главных сочинений Фомы: «Сумма против язычников» в переводе Т. Ю. Бородай (на нынешний момент вышли две первые книги: т. 1, Долгопрудный, 2000; т. 1–2, М., 2004) и «Сумма теологии» в переводе А. В. Аполлонова (вышла первая часть в двух томах: *Фома Аквинский.* Сумма теологии). Фрагменты сочинений в переводе В. П. Гайденко: *Фома Аквинский.* Онтология и теория познания (фрагменты сочинений) / Пер., вступ. ст., комм. *В. П. Гайденко.* М., 2001. Ею же переведены «О смешении элементов» (*Философия природы.* С. 592–603), два трактата, относящиеся к кругу Фомы Аквинского (*Космос и душа.* С. 757–778), и др. См. также переводы других ученых, в частности: *Фома Аквинский.* О сущем и сущности / Пер. *В. Е. Курановой* // Историко-философский ежегодник' 88. М., 1988. С. 228–252 (предисл. А. Л. Доброхотова на с. 228–230); То же / Пер. *Т. В. Антоновой* // Verbum 2

ориентирование привело к созданию двух различных теологических школ, часто находящихся в противоречии друг с другом, все-таки эти двое по основным позициям были одинаковы. Это особенно

(СПб., 2000), 221–249; *Фома Аквинский.* Дискуссионные вопросы об истине (Вопрос 1, гл. 4–9); О единстве интеллекта против аверроистов // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. М., 1998. С. 171–191, 192–214. Богословские творения Фомы Аквината, переведенные на древнегреческий язык Димитрием Кидонисом (ИАБ VI, 1833–1840; изданы лишь в малой части), оказали **глубокое воздействие на поздневизантийское богословие**. С одной стороны, с томизмом полемизировали Каллист Ангеликуд (ИАБ VI, 1562, 1575) и Нил Кавасила (ИАБ VI, 1352, 1355, 1356, 1365, ср. 1802, 1803). С другой, многие томистские положения были заимствованы в той или иной степени Феофаном Никейским (ИАБ VI, 1629) и Геннадием Схоларием (ИАБ VI, 2310, 2317, 2336, 2356, 2363). Проблема взаимодействия и противоположности православного (в частности, паламитского) и томистского богословий нуждается в дальнейших исследованиях. Некоторая литература по **экзегезе Фомы** (кроме работ, посвященных исключительно Новому Завету): *Pelster F.* Echtheitsfragen bei den exegetischen Schriften des hl. Thomas von Aquin // Biblica 4 (1923), 300–311; *Destrez J. A.* Études critiques sur les oeuvres de saint Thomas d'Aquin d'après la tradition manuscrite, t. 1: Le texte de la question disputée *De veritate*. Le commentaire sur Isaïe, t. 1. Paris, 1933 (Bibliothèque Thomiste; 18). 226 p.; *Kürzinger J.* Eine Handschrift zum Klagelieder-Kommentar des hl. Thomas von Aquin // Biblica 23 (1942), 306–317; *Lubac.* Exégèse médiévale II (2), 272–302; *Marcolino V.* Das Alte Testament in der Heilsgeschichte. Untersuchung zum dogmatischen Verständnis des Alten Testaments als heilsgeschichtliche Periode nach Alexander von Hales. Münster, 1970 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge; 2). VII, 370 S.; *Arias Reyero M.* Thomas von Aquin als Exeget: Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen. Einsiedeln, 1971 (E dissertatione doctorali [Ratisbon]: Sammlung Horizonte; N. R., 3). 306 S.; *Bellemare R.* La *Somme de Théologie* et la lecture de la Bible // Colloque commèmoratif Saint Thomas d'Aquin 1274–1974. T. 2. Ottawa: Université Saint Paul, 1974 (Église et Théologie; 5); *Swierzawski W.* L'exégèse biblique et la théologie spéculative de s. Thomas d'Aquin // Divinitas 18 (1974), 138–153; *Boadt L.* St. Thomas Aquinas and the Biblical Wisdom Tradition // The Thomist 49 (1985), 575–611; *Dubois M. J.* Mystical and Realistic Elements in the Exegesis and Hermeneutics of Thomas Aquinas // Creative Biblical Exegesis: Christian and Jewish Hermeneutics through the Centuries / *B. Uffenheimer*, et alii (eds.). Journal for the Study of the Old Testament Press, Sheffield, 1988 (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series; 59). P. 39–54; *Dobbs Weinstein I.* Medieval Biblical Commentary and Philosophical Inquiry // Moses Maimonides and His Time / *E. L. Ormsby* (ed.). Washington, 1989. P. 101–120; *McGuckin T.* Saint Thomas Aquinas and Theological Exegesis of Sacred Scripture // Louvain Studies 16 (1991), 99–120; *Bataillon L. J.* La diffusione manoscrita e stampata dei commenti biblici di San Tommaso d'Aquino // Angelicum 71 (1994), 579–590; *Paretsky A.* The Influence of Thomas the Exegete on Thomas the Theologian: The Tract on Law (Ia-IIae, qu. 98– 108) as a Test Case // Angelicum 71/4 (1994), 549–577; *Santi F.* L'esegesi biblica di Tommaso d'Aquino nel contesto dell'esegesi biblica medievale // Angelicum 71/4 (1994), 509–535; *Bartoli M.* L'*Espositio super Iob ad litteram* di Tommaso d'Aquino // I volti di Giobbe. Percorsi

имеет отношение к их пониманию природы Бога. Как для Августина, так и для Фомы Аквинского сущность Бога тождественна Его энергии. Более того, Бог, по их мнению, это чистый Акт, чистая энергия, в Нем сущность тождественна существованию, существо тождественно экзистенции, и наоборот, свойства Бога тождественны Его сущности. Такой подход лег в основу томистской гносеологии, т. е. томистского учения о познании Бога и об общении с Богом, как и о путях и способах Божиего Откровения человеку. В отличие от Августина, Фома не признает существования врожденных изображений, икон выше реальности в человеческом разуме, на которых бы основывалось интеллектуальное познание; для Фомы Аквинского первым источником познания является чувственный мир, через который и приходит первое знание о Боге. «Представление о Боге, которое может быть получено из человеческого разума, неотделимо от представления, которое он получает из чувственного мира, так как и сам разум познает себя тем, что понимает природу чувственных объектов», — говорит он[1].

interdisciplinari / *G. Marconi, C. Termini* (eds.). Bologna, 2002 (Collana Biblica). P. 147–160; *Dahan G.* Les commentaires bibliques dans le monde chrétien // Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques / *C. Sirat, S. Klein-Braslavy, O. Weijers* (eds.). Paris, 2003 (Études de Philosophie Médiévale; 86). P. 259–280; *Guggenheim A.* Saint Thomas et la pluralité des sens et des traductions de l'Écriture Sainte // Bibles en français: traduction et tradition. Actes du Colloque des 5–6 décembre 2003. Paris, 2004 (Colloque de l'École cathédrale). P. 173–193; *Levering M. W.* The Pontifical Biblical Commission and Aquinas' Exegesis // Pro Ecclesia 13/1 (2004), 25–38; *Mowbray M. de.* Philosophy as Handmaid of Theology: Biblical Exegesis in the Service of Scholarship // Traditio 59 (2004), 1–37 [spec. 26–28]; *Dahan G.* Les éditions des commentaires bibliques de saint Thomas d'Aquin. Leur apport à la connaissance du texte de la Bible au XIIIe siècle // Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 89/1 (2005), 9–15 [= La Commission Léonine: Philologie et Histoire au service de la pensée. Actes de la matinée du Centre Pierre Abélard. Sorbonne – Paris IV / *R. Imbach, A. Oliva* (eds.)]; *Flores D. E.* Thomas on the Problem of Theodore of Mopsuestia, Exegete // The Thomist 69/2 (2005), 251–277; Aquinas on Scripture: An Introduction to His Biblical Commentaries / *Weinandy T. G., Keating D. A., Yocum J. P.* (eds.). London; New York, 2005. XII, 257 p. — *Ред.*

[1] Thoma[e] Aquinatis, Summa contra Gentiles, III, 47, [n. 8, курсивом выделен цит. фрагмент: Quamvis autem hoc speculum quod est mens humana, de propinquiori Dei similitudinem repraesentet quam inferiores creaturae, tamen *cognitio Dei quae ex mente humana accipi potest, non excedit illud genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur: cum et ipsa anima de seipsa cognoscat quid est per hoc quod naturas intelligit sensibilium*, ut dictum est. Unde nec per hanc viam cognosci Deus altiori modo potest quam sicut causa cognoscitur per effectum]. См.: *Sherrard.* Greek East and Latin West. P. 150. [*Шеррард.* Восток и Запад. С. 219.]

Бог постольку является источником познания и постольку через Него познают друг друга существа, поскольку Он Первопричина (αἰτία) познавательной силы в человеке[1]. Учитывая то, что Бог по природе — чистый Акт и как таковой абсолютно исключен из тварного существа, между творением и Творцом не может быть непосредственного общения; между ними могут быть только отношения, которые существуют между причиной и следствием, между перводвигателем и движимым. Поэтому человеческое представление о Боге основано на чувственном мире, по самой природе вещей — познание *по аналогии*: из свойств тварного существа мы делаем заключение о Боге и Его свойствах. Такое познание имеет свои пределы, так как разум ограничен, ограничен и источник его познания — чувственный мир: он может дать только аналогичное сходство и ничего более. Это первый, несовершенный источник знания о Боге, основанный на «естественном свете разума». Там, где кончается могущество естественного познания, начинается сверхъестественное Откровение, второй источник знания о Боге, основанный не на чувственном познании, но на вере и «свете благодати», которыми Бог просветляет ум[2]. Однако чтобы понять томистическое учение о сути Откровения, необходимо уяснить себе, что́, в сущности, Фома Аквинский подразумевает под благодатью, т. е. подо всеми теми «озарениями» и «Богоявлениями» Ветхого и Нового Завета, через которые Бог открывает истинное знание о Себе и через которые дарует Себя человеку.

Хотя, по пониманию Фомы Аквинского, сфера Откровения и благодати несравненно возвышеннее сферы чувственного мира, все же его понимание этой сферы *аналогично* сфере чувственного мира. И как космос и все существа в нем — следствие творения Божиего, т. е. Бог является их причиной, так, по представлению Фомы, и благодать Божия представляет собой «определенного рода эффект (esse quidam effectus) свободной воли Божией»[3]. Бог помогает человеку своим свободным дарением двумя способами. Первый способ — когда Бог побуждает душу человека на осознание

---

[1] Thoma[e] Aquinatis, Summa theologica, 1, q. 88, a. 3, ad secundum. [*Фома Аквинский*. Сумма теологии. Т. 2. С. 318.]

[2] О двух родах познания у Фомы см., например: *Riplinger T.* The Psychology of Natural and Supernatural Knowledge according to St. Thomas Aquinas. Tübingen, 2003 (Tübinger-Online Bibliotheksinformations- und Ausleihsystem [TOBIAS-lib]). XV, 215 p. — *Ред.*

[3] Там же [Summa theologica], 1–2 [prima secundae], q. 110, a. 2, resp.

чего-то, на желание или действие. В этом случае сам «подаренный эффект» не некое качество, какое-то новое качество в человеке, а только определенный вид движения души (motus quidam animae). Другой способ Божией помощи — когда в душу вливается некий внешний дар Божий (habituale donum)[1]. Как таковая, благодать выше природы человека и не может быть сущностью или сущностной формой, но только акцидентальной (случайной, несущественной) формой человеческой души. Та благодать, через которую человек, в меру своего несовершенства, становится сопричастником Божией доброты, имеет существование в душе более несовершенным способом, нежели чем душа существует сама в себе. Она действительно благороднее естества души, поскольку является выражением или сопричастностью Божией доброты, но не по самому способу своего существования[2]. Как таковая она относится к качеству состояния, настроения (habitus vel dispositio)[3]. Ясно, что для Аквината благодать — *тварной природы*; хотя по качеству она «сверхъестественного» характера, но что касается существа, сущности — она по существу меньшая сущность, чем душа и разум, которым она даруется[4]. Эта ее акцидентальность, несущественность по отношению к природе души, создаваемое состояние является основанием для гносеологического дуализма, т. е. учения схоластов о двойственном — естественном и сверхъестественном — знании, а также причиной чего-то другого, исключительно значительного для будущего развития европейской мысли вообще и экзегетической методологии особенно; причиной того, что все большее значение придается человеческому разуму не только в отношении познания чувственного мира, но и в проверке и в рациональном «доказательстве» открытых сверхъестественных истин. Во всем этом есть нечто противоречивое: с одной стороны, отрицается всякий непосредственный контакт

---

[1] Там же.

[2] Там же, ad secundum. [Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinae bonitatis quae est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima quam anima in seipsa subsistat. Est tamen nobilior quam natura animae, inquantum est expressio vel participatio divinae bonitatis, non autem quantum ad modum essendi.]

[3] Там же, a. 3, [arg.] 3.

[4] Подробный разбор учения Фомы о благодати см.: *Ramírez S. M.* De gratia Dei in I–II Summae Theologiae Divi Thomae expositio. Salamanca, 1992 (Biblioteca de Teólogos Españoles; 39; Obras completas de S. M. Ramírez; 9). XX, 1100 p. — *Ред.*

с открытой сверхъестественной реальностью — она принимается только верой, т. е. согласием разума на то, что находится вне его сферы деятельности и досягаемости, а с другой стороны, прилагаются огромные усилия, чтобы эти сверхъестественные истины все больше рационализировать суждением, по аналогии с их эмпирической стороной, о том, что в них сверхразумно и недоступно[1].

Какое значение имеет все это для экзегезы и экзегетического метода Фомы Аквинского и его многочисленных последователей? Совершенно естественно, что томистская экзегеза, основанная на такой гносеологической позиции и таком понимании благодати, повернулась и сделала акцент на историческом аспекте Откровения, т. е. стала больше ориентироваться на сам текст Священного Писания и его буквальный смысл. При этом Аквинат указывает на явные различия между двумя «предметами» Священного Писания, которые, хотя и связаны между собой, имеют различную ценность. С одной стороны, замечает Фома, Дух Святой нам ясно говорит через сам текст Священного Писания: Его сообщение очевидно из самих слов, которые употреблены, как и из языковых фигур, которые открывают *буквальный смысл*. Тот и другой буквальный смысл являются единственно надежным основанием, на котором богослов может основать свою экзегезу и свою богословскую мысль. С другой стороны, Фоме Аквинскому ясно, что предметы в Библии могут иметь и *символическое* значение по двум причинам: а) здешние вещи могут быть символами потусторонней реальности; б) израильская история и события в этой истории могут быть так построены Богом, чтобы заранее отображать события Нового Завета. Здесь речь идет уже о *духовном смысле*, который можно назвать и образным, таинственным, фигуральным. Однако, несмотря на его значение, богослов все-таки не может на него опереться, чтобы доказать через этот смысл ценность истины. В остальном, по мнению Фомы, тексты с духовным смыслом не несут в себе ничего более того, что не было бы ясно выражено в некоторых других местах Священного Писания, имеющих буквальное значение. Иначе говоря, духовный смысл, по мнению Фомы, может иметь различное приложение и иметь разные значения: когда он прилагается к новозаветным событиям, то получает форму аллегории; пока тексты направлены на эсхатологическую

[1] *Sherrard.* Greek East and Latin West. P. 154–160. [*Шеррард.* Восток и Запад. С. 225 слл.]

реальность, они получают анагогический смысл; а когда относятся к поведению человека на земле, их используют в форме тропов. Несомненно, что это томистическое различие между буквальным и духовным смыслом коренится в новозаветном различии между «духом» и «словом», указанном апостолом Павлом в Священном Писании. Однако, даже по признанию римских экзегетов Ветхого Завета, Аквинат дает этим понятиям другое значение. Прежде всего, то, что он понимает под буквальным смыслом, имеет предпосылкой уже освоенную христианскую интерпретацию Ветхого Завета, т. е. его «духовный» смысл; с другой стороны, духовный смысл он идентифицирует с типологией и этим дает основу для известной аллегорической транспозиции Священного Писания. У апостола Павла подход к текстам более органичный и более нюансированный потому, что томистский подход к смыслу текста основывается на гносеологии Аристотеля и двойственности естественного и сверхъестественного знания, причем разуму отводится роль, которой, по апостолу Павлу, у него нет. Занимаясь философскими категориями Аристотеля, Фома вводит в библейский язык логическую точность, которая соответствует учению Аристотеля, но не духу Библии[1].

Говоря в своей работе Сумма теологии «О старом законе» («De lege veteri»)[2], Фома подчеркивает несовершенство ветхозаветного Откровения: Ветхий Завет — это лишь подготовка для совершенства, он был совершенен для своего времени, но не навсегда. В Ветхом Завете божественная истина не открылась сама по себе и не был указан путь к ней (Евр. 9, 8). В качестве такового Ветхий Завет является посредником между естественным законом и новозаветным законом благодати. Он содержит нравственные, обрядовые и юридические нормы. В нем Откровение сообщается больше вербальными сравнениями и метафорами, чем реальными изображениями, которые соответствуют зрительному восприятию. Это, прежде всего, касается обрядовых заповедей и правил, которые имеют фигуральный смысл. Ветхозаветный внешний культ был нужен не только как образ будущего откровения истины «в отечестве», но и для изображения Христа, Который является Путем, ведущим к той конечной истине.

Своим пониманием Божиего существа и своим учением о благодати Фома Аквинский приходит к заключению, что в настоящей

[1] См.: *Introduction à la Bible*. С. 192. [2] Iª-IIae, q. 98, pr. — *Ред.*

жизни человек сам по себе не может постичь истину Божию. Поэтому необходимо, говорит он, чтобы нас озарил свет Божественной истины посредством неких видимых фигур. Это происходит по-разному, в соответствии с разнообразием человеческого сознания и его возможностей. Иногда этими фигурами являются ангелы, которые, так сказать, занимают место Господа и через которых, в основном, и сообщается ветхозаветное Откровение, иногда опять какое-либо другое существо или фигура[1]. Даже явление Самого Бога и разговор с Моисеем или каким-либо другим пророком Фома объясняет подобным образом. Разговор, например, Яхве с пророком Моисеем «лицом к лицу» (Исх. 33, 11. 18) Аквинат объясняет, как и блаженный Августин: здесь Моисей не видел саму сущность Божию и не разговаривал с Богом непосредственно. И тут Бог явился пророку через какое-то создание, ангела или облако, или же, возможно, здесь идет речь о некоем исключительном, личном созерцании, которое ниже восприятия сущности Божией[2]. Все это показывает, что Откровение для Фомы Аквинского — это Откровение через тварные объекты или через возвышение и усовершенствование тварного интеллекта какимлибо сверхъестественным богоподобным даром. Этот дар в Ветхом Завете предвещен, а в Новом Завете и в вечности дается достойным как «свет славы (lumen gloriae)», которая является не *вечным светом* существа Божия, открывшимся на Фаворской горе, как о нем учит святоотеческое предание, но «разумным богоподобным созданием (creatura rationalis deiformis)», с помощью которого сущность Божия становится «интеллигибельной» и видимой для человеческого разума[3]. Сколь далеко идет Фома, доказывая акцидентальность этого сверхъестественного дара, видно из того, что он этот Свет не относит ни к *подобию* (similitudo), ни к посредству, в *котором* (in quo) проявляется Бог; этот Свет, по его мнению, «как некое совершенство интеллекта», которое укрепляет разум для видения Бога, средство, посредник, *под которым* (sub quo)[4] проявляется Бог[5]. Поэтому совершенно естественно, что для Аквината и конечное совершенное боговидение есть *интеллектуально-блаженное созерцание*, а не богочеловеческое общение через

---

[1] Thoma[e] Aquinatis. Summa theologica. De lege veteri, 1–2, q. 98, a. 3.

[2] Там же [I^{a}-IIae, q. 98, a. 3, ad 2]; см. Summa theologica, 1, q. 12, à. 5 [рус. пер.: *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Т. 1. С. 126–127; ср. также раздел 11].

[3] Там же, 1, 12, a. 5, [ad 3]. [4] В рус. пер.: «при котором». — *Ред.* [5] Там же.

исторические Богоявления и вечное дарование вечного света Божия человеку, как мы это видели в византийском и святоотеческом предании.

Мы рассматриваем здесь эти томистские теологические и экзегетические позиции, так как в них переформулирована тайна Откровения и Ветхого, и Нового Завета логичным, весьма ясным и очевидным образом, но на принципах и заключениях, во многом чуждых Откровению и его духу. Хотя методология экзегезы Фомы все еще движется или, по крайней мере, стремится к движению в библейских и церковных рамках, однако она содержит в себе один новый значительный элемент, полученный из философско-схоластической проблематики XIII века, зародившийся у Августина, воспринятый же и им, и в схоластике из эллинской мысли, элемент, который станет краеугольным камнем западного Ренессанса, протестантского отношения к Откровению и того, что называется современной библейской критикой. Нельзя не поддаться впечатлению, что в томизме, хотя и невольно, греховный человеческий разум получил «сверхъестественную» санкцию: как по-другому объяснить этот сильный оптимизм и веру в него у европейского человека в его новейшей истории? Однажды возведенный на престол и санкционированный, разум начал ощущать себя всемогущим, и не только в отношении познания чувственного мира, но и в отношении самого Откровения, и до такой степени, что, в конце концов, он отрекается не только от сверхъестественно-акцидентальной, но и всякой реальности и ценности.

Дальнейшее развитие ветхозаветной экзегезы на Западе, в римском католицизме и протестантизме, — самостоятельная тема. Мы коснемся ее в нашем изложении истории экзегезы Ветхого Завета в Православной Церкви, верной хранительнице Откровения Божиего и пророческо-апостольского, истинно церковного отношения к нему, только постольку, поскольку православная экзегеза и богословская мысль вступала в косвенное или непосредственное общение с западной экзегезой или попадала под ее влияние.

ЭКЗЕГЕЗА ВЕТХОГО ЗАВЕТА [У ГРЕКОВ] ПОСЛЕ ПАДЕНИЯ КОНСТАНТИНОПОЛЯ[1]

Этот период церковной истории, особенно вопросы, касающиеся событий в области богословия и духовных течений, очень мало изучен. Априорно принята точка зрения, согласно которой это была эпоха, в которую, из-за тяжелых исторических условий, прекратилась всякая серьезная работа в области богословия, и такое положение продолжалось вплоть до времени пробуждения после национальных восстаний на Балканах; только Россия из всех православных земель была в лучшем положении. Однако в новое время обострился интерес к данному периоду, и вместе с тем пришло осознание, что этот этап отнюдь не был столь бесплодным, как обычно представлялось, и что духовные и богословские предания нашли пути и способы сохраниться и быть плодотворными и действенными в жизни Церкви. Несомненно, в их сохранении и живом продолжении наиболее важную роль имело богослужение и сопутствующие ему архитектура и иконопись. Библейский завет оставался близким церковной полноте и очень продуктивным, в первую очередь в богослужении, включающем множество библейских текстов, как ветхозаветных, так и новозаветных. Значение богослужения для формирования духовного этоса (ἔθος) и атмосферы в этот крестоносный период церковной истории и истории православных народов настолько велико, что его трудно достойно показать. Это время, когда Библия живет практически в своем «библейском» окружении — окружении простоты и однозначности, проникнутой Аврамовой верой в тайну Откровения и каждого слова Божия. Каждое слово Священного Писания чудотворно действует на души верующих, часто его сила передается народной песне или сказке. С этой точки зрения особую роль сыграли монастыри как важнейшие духовные центры народной и церковной жизни. Присутствие ислама практически во всех православных

[1] Обо всем поствизантийском периоде см.: *Podskalsky*. Griechische Theologie (о Ветхом Завете см. по указателю, с. 409–410, Altes Testament). — *Ред.*

странах еще глубже усиливало эту библейскую атмосферу и ее радикальные противоречия именно ветхозаветного типа. Понимание Бога Кораном, в сущности, является ветхозаветным, хотя и искаженным; исламская исключительность столь же ветхозаветного типа, как и исламский завоевательный дух, — все это неизбежно пробуждало «ветхозаветную» реакцию и в христианах, но реакцию, смягченную христианским терпением и углубленную новозаветной тайной Креста. Это было время, когда «веры в крови плавали» и когда Священное Писание истолковывалось больше кровью, чем пером, больше экзистенциальным определением, чем спокойным богословским размышлением. Этот период исключительно богат для каждого, кто хотя бы в малой степени способен увидеть всю ширину и глубину того, что произошло и происходило с Телом Церкви Христовой, и всю остроту испытания, которому было подвергнуто новозаветное евангельское толкование основного послания и истин ветхозаветного Откровения. Это период, когда было написано мало «теологических сумм», основанных на библейской истине, но слишком много было мучеников, которые своей кровью расписались в верности этой истине. Лучше и адекватнее сказано: это было время, когда все Тело Церкви еще раз выстрадало свою верность истине: Христос Богочеловек есть воистину исполнение ветхозаветных пророчеств и обещанный Мессия и Спаситель мира. Критерии вечности отличаются от критериев времени. Разве нельзя показать по этим вечным критериям, что Церковь этого времени, «золушка» богословски и «экзегетически» намного возвышеннее и по плодам намного богаче любого роскошного в глазах мира и «богатого» периода ее истории? Одно можно сказать совершенно определенно, и это очень важно для нашей темы: в этот период был сохранен библейский этос и библейская позиция как к Богу и Его Откровению, так и к миру, к жизни и к событиям в них. Не будет преувеличением, если мы скажем, что с такой точки зрения этот период действовал как некий вид «очищения» в сравнении с византийским периодом церковной истории, который, хотя и богат духовно и богословски, не обошелся без искушения и неверных путей. В своей земной бедности Церковь в этот период должна была вернуться к своему молитвенному и духовному существу, что и составляет ее сущность, только так она могла сохранить себя и остаться светом миру [ср. Мф. 5, 14]. Как таковой, этот период не должен быть предан забвению, что,

к сожалению, часто случалось, нельзя убивать «память» о нем — это самоубийственное занятие, которому многие из нас предавались и предаются, особенно со времени освобождения «народного тела», т. е. с эпохи освободительных войн конца XVIII и начала XIX веков. К этому периоду необходимо возвращаться, как к периоду воодушевления и периоду кровью засвидетельствованного и хранимого континуума живых и исконных преданий Церкви вообще и ее неискаженных герменевтических начал особенно.

Несмотря на тяжелые исторические условия, с падением Константинополя не прекращалась работа богословской науки. Это особенно относится к экзегезе, которая по самой своей природе является практической наукой, необходимой для повседневной церковной жизни и ее пастырского служения. Еще достаточно долго после падения Константинополя, особенно в эллинской языковой среде, используются и переписываются рукописи древних толкователей, прежде всего в монастырях. С появлением типографий некоторые из этих текстов периодически печатаются. Естественно, что больший интерес проявляется к толкованиям Нового Завета, но существует множество свидетельств, которые подтверждают, что и Ветхий Завет не был забыт как в богословских работах на широкую тематику, так и в работах, специально ему посвященных. Для практического использования очень полезны были экзегетические сборники, которых было очень много в ранние периоды, а теперь они хранились в библиотеках, переписывались и использовались на практике. О том, что существовал интерес и к катенам древних времен и ими очень долго пользовались, свидетельствует издание Катен пятидесяти одного толкователя Восьмикнижия и Книг Царств[1], в двух томах, которое организовал в Лейпциге в 1772–1773 годах известный проповедник и богослов XVIII века Никифор Феотокис[2].

Но вернемся к периоду, непосредственно последовавшему за падением Константинополя. Уже с начала XVI века происходило определенное собирание духовных сил и повторное оживление церковной жизни. Так, в первой половине этого века мы встречаемся с работой [монаха] **Пахомия Русана** (1510 [1508] — 1553)[3] под

[1] ТВ II. P. 857. № 11; P. 893 (библ., в т. ч. на рус., см. 1904 и 1907 гг.). — *Ред.*

[2] Е. Куккос. Никифорос Феотокис, 1731–1800. Афины, 1973. [*Κούκκου.* Νικήφορος Θεοτόκης.] С. 104 (на греческом). [О Никифоре см. ниже, с. 106.]

[3] *Podskalsky*. Griechische Theologie. S. 98–101. — *Ред.*

названием О первородном состоянии человека, в которой он истолковывает главы о сотворении человека, утверждая, подобно Феофилу Антиохийскому[1], что человек «не был сотворен ни смертным, ни бессмертным, но имеющим оба эти качества». Это период возникновения лютеранства, с которым православие с самого начала вступило в полемику. Лютеранское учение о спасении только верой, о Священном Писании как едином источнике Откровения, введение индивидуалистического начала в экзегезу, отрицание святоотеческого экзегетического предания — все это было глубоким вызовом Церкви того времени и ее соборному сознанию. Первая встреча этого сознания с новаторскими лютеранскими представлениями обнаруживается в работе Три ответа Константинопольского Патриарха **Иеремии II** (1536–1595)[2]. В этой работе Иеремия II отвечает на вопросы, заданные лютеранскими теологами, критикуя их Аугсбургское исповедание[3]. Из некоторых фрагментов текста Иеремии видно, что он представляет и принимает символический и типологический смысл Ветхого Завета. Так, например, защищая в своем втором ответе почитание святых икон, он говорит о ветхозаветной скинии как об «иконе небесных (вещей) и всего творения»[4]. Известно, что патриарх Иеремия был верным последователем паламизма, что очень много значило для его экзегетического метода. В вышеупомянутых ответах он подчеркивает великое значение святоотеческого предания для правильного толкования Священного Писания. Обращаясь к тюбингенским теологам, он советует им не толковать и не понимать

---

[1] Этот теологумен, восходящий к Филону Александрийскому, был довольно распространен в первые века христианства (подробнее см.: СДХА. С. 561, коммент. к ст. 323). — *Ред.*

[2] ТВ II, 551–615. О данном сочинении: с. 576–577, № 1. Русский перевод первого ответа (15 мая 1576 г.: *Karmiris*. Dogmatica monumenta. Vol. 1. P. 437–503): *Иеремия*. Ответы лютеранам. С. 7–158; второго ответа (написанного в мае 1579 г.: Ibid. Vol. 2. P. 435 [515] – 475 [555]): Там же. С. 159–264; третьего (6 июня 1581 г.: Ibid. P. 476 [556] – 489 [569]): Там же. С. 265–300. — *Ред.*

[3] ПЭ III, 687–692. К списку русских переводов Аугсбургского исповедания следует добавить новый пер. с нем. (в редакции 1530 г.) И. Каркалайнен: *Лютер*. 95 тезисов. С. 125–164 (коммент. на с. 657–664). — *Ред.*

[4] И. Кармирис. Догматические и символические памятники Православной Кафолической Церкви [*Karmiris*. Dogmatica monumenta. Vol. 2]. С. 463, [строки 19–20] (второе изд., греч. яз). [Здесь и далее указаны номера страниц второго тома, аналогичные пагинации 1-го издания и воспроизведенные во 2-м издании без квадратных скобок. Рус. пер.: *Иеремия*. Ответы лютеранам. С. 233 («образ небесного и всего творения»).]

Священное Писание иначе, чем его толковали святители Церкви и вселенские учители. «Они его толковали, — добавляет он, — согласно самоистине Христа Бога <нашего>, а мы, т. е. наша Церковь, придерживаемся того же... Поэтому не надо передвигать вечные границы, которые отцы поставили»[1].

Подобной проблематики и в таком же контексте касается и патриарх Александрийский **Митрофан Критопул**[2] [1589–1639] в своем знаменитом Исповедании веры (1625 года). Опровергая одностороннюю протестантскую позицию по отношению к источникам Откровения, согласно которой записанное слово Священного Писания является единственным источником, он говорит: «Слово Божие делится на записанное и незаписанное. Незаписанное слово — это церковные предания <...>, а записанное — святое и Боговдохновенное Писание». Перечисляя 22 книги Ветхого Завета (по еврейскому исчислению), он не отбрасывает так называемые девтероканонические книги (Книгу Товита, Иудифи, Книгу Премудрости Соломона, Книгу Премудрости Иисуса, сына Сирахова, пророка Варуха и книги Маккавейские), но и не включает их в канонические книги, приписывая им только этический и поучительный характер[3]. «Священное Писание, — говорит Митрофан, — истина, так как оно от Бога, Самой Истиной, дано. Столп и твердыня его — это Церковь Кафолическая и Апостольская, как та, которая его поддерживает, и хранит, и православно истолковывает, и до смерти защищает».[4] Здесь Критопул подчеркивает экклесиологический характер Священного Писания и его экзегезы. Не случайно то, что он подчеркивает экклесиологический характер экзегезы именно в разговоре с протестантами, так как им с самого начала не хватает именно этого экклесиологического подхода к тайне Откровения; вместо этого у них узаконен субъективизм как новое экзегетическое начало.

Подобную экзегетическую и богословскую позицию отстаивает и **Досифей, патриарх Иерусалимский** (1641–1707)[5], выдающаяся личность своего времени. Досифей пытался в столкновении протестантских и латинских влияний на православное богословие

[1] *Karmiris*. Dogmatica monumenta. Vol. 2. С. 475 [строки 25–27, 35. Рус. пер. (немного неточный): *Иеремия*. Ответы лютеранам. С. 264].

[2] *Podskalsky*. Griechische Theologie. S. 219–229. — *Ред.*

[3] *Karmiris*. Dogmatica monumenta. Vol. 2. С. 529, [строки 16–18 и далее].

[4] Там же. С. 530 [строки 12–16].

[5] ТВ II, 659–720. — *Ред.*

и экзегезу разработать православную позицию в отношении проблем своего времени и в отношении герменевтики. Он особенно выделялся в борьбе против кальвинистских взглядов Константинопольского патриарха **Кирилла Лукариса**[1], который утверждал в своем Исповедании веры[2], что свидетельство Священного Писания «намного возвышеннее того, которым владеет Церковь», так как, по его неправославному мышлению, Священное Писание — от Духа Святого, а Церковь — от человека. Лукарис, в частности, отрицал боговдохновенность второканонических книг Ветхого Завета, следуя в этом протестантским представлениям[3]. По этому поводу Досифей Иерусалимский написал свое Исповедание веры[4], утвержденное на Соборе в Иерусалиме (1672). Он называет Лукариса безбожником и предает его анафеме за его еретические взгляды[5]. Исповедание веры Кирилла Лукариса было осуждено и на Соборах в Константинополе и в Яссах (1642), как и на Поместном Соборе в Киеве, на котором исключительное влияние имел Киевский митрополит **Петр Могила**[6], также автор известного Исповедания веры. (Необходимо подчеркнуть, что у Досифея и особенно у Петра Могилы ощущается известное влияние римско-католического богословия.) Собор в Константинополе осудил Лукариса, в частности и за то, что он рассматривает и истолковывает Священное Писание, не обращая внимания на святоотеческую экзегезу, отрицая тем самым то, что заповедуют Вселенские Соборы[7]. (Напомним, что начало XVII века характеризуется, помимо попадания Лукариса под влияние кальвинизма, и оживлением религиозного гуманизма, первоначально основанного на неоаристотелизме и ведущего свое начало из Падуи. Его носителем и переносчиком на почву православия был **Феофил Коридалевс**[8],

---

[1] ТВ II, 617–658. Годы жизни: 1570/1572 — 1640. — *Ред.*

[2] ТВ II. Р. 634–635. № 8. — *Ред.*

[3] *Karmiris*. Dogmatica monumenta. Vol. 2. С. 530.

[4] ТВ II. Р. 678. № 10. — *Ред.*

[5] *Karmiris*. Dogmatica monumenta. Vol. 2. С. 572–574 [572–575: Соборное определение]. См.: *Христу П.* Отцы и богословы христианства. Т. 2. Фессалоники, 1971. С. 291–293 (на греч.). [*Χρήστου*. Ἐκκλησιαστικὴ γραμματολογία. Т. 2. Σ. 286–287 (об «Исповедании» Лукариса), 293 (об «Исповедании» Досифея).]

[6] См. ниже, примеч. 4 на с. 130. — *Ред.*

[7] *Karmiris*. Dogmatica monumenta. Vol. 2. Р. 578 [Послание Константинопольского Собора Собору в Яссах, пункт 2].

[8] *Podskalsky*. Griechische Theologie. S. 194–199; ТВ II. Р. 751–752. № 18. Годы жизни: ок. 1574–1646. — *Ред.*

который имел влияние на константинопольские интеллектуальные круги почти 100 лет. Он некоторое время (при жизни Кирилла Лукариса) был профессором Патриаршей академии в Константинополе и даже служил священником в течение трех лет на острове Закинфе.)[1]

Для окрестностей Константинопольской Патриархии конец XVII и начало XVIII века характеризуется тем, что в это время формируется одна *фанариотская школа*, состоящая из образованных людей, знатоков языка и дипломатов Оттоманской империи, которые занимались и богословием, но преимущественно практического типа. В соответствии с тогдашними течениями в европейской мысли многие из них пробовали осуществить синтез эллинской мысли и христианства, но на нравственных основах и без догматической глубины. Здесь был заложен фундамент того, что позднее получит название «эллино-христианской культуры», духовного и религиозно-общественного феномена, органически связанного с пробуждением современного греческого национального сознания и образованием греческого государства в XIX веке. Это было время европейского «просвещения» и проникновения его идей на Православный Восток, время, когда постепенно угасал интерес к глубокому смыслу и содержанию Священного Писания, но подчеркивался его *морально-поучительный характер*. Такая позиция преобладала в большей или меньшей степени и в отношении Ветхого Завета: он использовался как богатая сокровищница морально-назидательных текстов, изложенных в виде занимательных повествований. До нас дошли многочисленные «священные истории» или отдельные повествования того времени, взятые из Ветхого Завета и распространенные в народе для его просвещения (особенной популярностью пользовались Жертва Авраама, Повесть о прекрасном Иосифе и т. п.). Известно, что даже Александр Маврокордат (1636–1709)[2], более известный как философ и последователь фанариотской школы, написал Священную историю, или Иудейские дела (напечатано в Бухаресте в 1716 году на греческом языке)[3]. Его сын Константин Маврокордат († 1767), который был Молдавско-Влашским игемоном и находился под

[1] Г. П. Хендерсон. Возрождение эллинистической мысли, 1620–1830. [*Henderson*. The Revival of Greek Thought.] Афины, 1977. С. 26 (греч. яз.).

[2] *Podskalsky*. Griechische Theologie. S. 295–297. Родился 7 ноября 1641 г. — *Ред.*

[3] Г. П. Хендерсон. Указ. соч. С. 38.

французским духовным влиянием, известен тем, что ввел на территории своего княжества румынский язык вместо старославянского для богослужений и издал весь текст Священного Писания на румынском народном языке. Таким образом, полный текст Священного Писания на румынском языке впервые был напечатан в 1688 году[1].

Выдающимся просветителем, но совсем другого типа, оставившим мощный отпечаток на всем XVIII веке, был св. **Козьма Этолийский** (1714–1779)[2]. Он известен как талантливый проповедник, и его по праву называют «равноапостольным». Его отличала простая, но одновременно библейски глубокая и сильная речь. Он возрастал духовно на преданиях Святой Горы, верной хранительницы неискаженного библейского и церковного этоса. Воспитание и духовное становление его происходило в молитвенной атмосфере Святой Горы, поэтому св. Козьма в своем отношении к Библии не имеет ничего общего с библейским рационализмом, который в то время широко господствовал в Европе и волны которого через людей, получивших образование на Западе, стали докатываться до православного Востока. Его нравственное учение отличается совершенно иным духом и в отношении моралистического пиетизма того времени. Его проповеди являются библейскими не только по содержанию, но и по духу. В них мы находим и весьма изысканные толкования некоторых мест Ветхого Завета. В своих толкованиях он широко использует учение св. [Иоанна] Златоуста и следует его проповедническому стилю. Приведем несколько характерных примеров из его сохранившихся до наших дней Поучений. Говоря в первом Поучении о сотворении женщины, св. Козьма подчеркивает, что Адам породил ее из своего ребра без участия женщины, оставшись здоровым и невредимым. Таким образом, женщина позаимствовала ребро у мужчины и в каком-то смысле осталась его должницей. После этого женщин народилось в мире множество, как звезд, но ни одна из них не была достойной отплатить и вернуть ребро мужчине как его должница. Так было до тех пор, пока не появилась Богородица, Которая удостоилась без участия мужчины зачать и родить всесладостного Христа, родив и оставшись Непорочной Девой, как и первый человек «породил»

---

[1] *Христу П.* Указ. соч. [*Χρήστου.* Ἐκκλησιαστικὴ γραμματολογία. Т. 2.] С. 297. См.: *De la théologie Orthodoxe Roumaine.* P. 30. См. также: Г. П. Хендерсон. Указ. соч. С. 46.

[2] ИАБ VIII, 431–441; *Podskalsky.* Griechische Theologie. S. 343–344. — *Ред.*

когда-то женщину и остался невредим; так, наконец, ребро было «оплачено». Интересно и обоснование и оправдание св. Козьмой равенства мужчины и женщины. Он доказывает это равенство и выводит, обосновывая сотворением мужчины и женщины, распятием Христа за обоих в равной степени, общим их небесным Отцовством (оба по праву зовут Бога Отцом), как и одной и той же верой, одним Крещением. Кроме того, он приводит и следующее занимательное «доказательство» равенства мужчины и женщины перед Богом: «Бог женщину, — говорит он, — не рассматривает как низшее существо, поэтому и сотворил ее из срединной части мужчины, чтобы мужчина был словно головой, а она — телом. Он не сотворил ее из головы, чтобы она не призирала мужа, но и не из ноги, чтобы он ее не презирал»[1]. Эти и другие тайны веры и Священного Писания св. Козьма Этолийский называет радостными тайнами, в которые, считает он, нужно больше углубляться, чтобы человек знал, как и куда идти. Это и есть, в сущности, цель его поучения и толкования: библейски просто открывать народу радостную тайну и силу слова Божия. Свое толкование он запечатал собственной кровью: по приказу турецкого паши он был повешен, а его святое тело было брошено в реку, где его приняли христиане и достойно похоронили.

Принципов ранних экзегетических и богословских преданий придерживался и архимандрит **Виссарион Макрис** (1636–1699)[2], глава Янинской школы, который был на одно поколение старше св. Козьмы Этолийского. В богословии он придерживался учения исихастов, признавая неизреченное[3] различие между сущностью и энергией в Боге[4]. Вообще говоря, в школах, которые в это время открывались на земле Константинопольской патриархии, все большее влияние имеют западные идеи в силу того, что большинство обученных людей того времени получали образование в западных университетах. Так, например, уже преемник Виссариона в Янинской школе **Георгий Сугдурис**[5] начинает борьбу с ним,

[1] Архимандрит Иустин Попович. Жития святых за август. [*Житија светих за август*. 4 августа.] Первое назидание св. Козьмы Этолийского. С. 78.

[2] *Podskalsky*. Griechische Theologie. S. 281–282. Родился в 1635 г. — *Ред.*

[3] Согласно изложению П. Христу, «реальное» различие, в чем Виссарион Макрис и разошелся со своим преемником Георгием Сугдурисом. — *Ред.*

[4] П. Христу. Отцы и богословы христианства. [*Χρήστου*. Ἐκκλησιαστικὴ γραμματολογία.] Т. 2. Фессалоники, 1971. С. 303.

[5] *Podskalsky*. Griechische Theologie. S. 44 (mit Anm. 152) – 45, 298–299. Годы жизни: ок. 1645–1725. — *Ред.*

представляя другое восприятие сущности и энергии. Он утверждает то же, что и давние противники св. Григория Паламы[1]: что между сущностью и энергией нет реального различия, только номинальное, в человеческом разуме[2]. Правда, позже Сугдурис отказался от своих взглядов и признал православное учение, но все-таки эта богословская борьба в конце XVII века очень характерна, так как за ней скрываются два разных подхода к святой тайне Откровения, а поэтому и две различных экзегетических позиции, как в отношении Ветхого Завета, так и в отношении Нового Завета.

Известным рационалистом этого времени (XVI век) был **Иоанникий Картанос**[3], родившийся на острове Корфу, который в течение долгого времени входил в состав Венецианской республики и поэтому находился под сильным влиянием Запада. Картанос в своей работе Цветник [῎Ανθος], написанной по образцу современного ему итальянского произведения Цветочки (Fioretti), истолковывает библейские тексты для просвещения народа. Эта работа послужила ему основой для его нового теологически-философского понимания, которое было осуждено как еретическое. Картанос в своих размышлениях показывает себя пантеистом: объекты вещественного мира, по нему, аналогичны Богу, мир не является творением, но эманацией Божества. Он, правда, не отрицает Бога, но отрицает Святую Троицу, возвращаясь к гностическим и монархианским идеям, старым и новым[4].

Намного большее значение, чем Картанос, имел и по своему влиянию, и по учености и одаренности **Евгений Вулгарис** (1716–1806)[5]. Вулгарис пытался свои православные позиции объединить

---

[1] Характер различия/различения сущности и энергии (реальный или мысленный) не был зафиксирован паламитскими Соборами, что оставляет возможность для различных интерпретаций. Вопреки мнению некоторых современных ученых, нет никакого сомнения, что и свт. Григорий Палама, и его последователи (с некоторыми нюансами: так, исследователи сопоставляют формулировки Геннадия Схолария со схоластическим distinctio virtualis cum fundamento in re и высказываниями Дунса Скотта) представляли это отличие реальным. Тем не менее, в самой лучшей русской дореволюционной догматике еп. Сильвестра (Малеванского) (вообще единственной среди «классических» догматик, где упоминается об учении свт. Григория Паламы) различие считается мысленным (*Сильвестр*. Опыт догматического богословия. Т. 2. С. 50). — *Ред.*

[2] Там же. [*Χρήστου*. ᾿Εκκλησιαστικὴ γραμματολογία. Т. 2. Σ. 303–304.]

[3] Ср.: *Podskalsky*. Griechische Theologie. S. 99, 102. Умер ок. 1550 г. — *Ред.*

[4] См.: П. Христу. Указ. соч. С. 311–312.

[5] ТВ II, 721–848. — *Ред.*

с идеями «просвещенности» того времени, которые оказывали на него определенное влияние в период получения им образования. В одно время он прошел даже через искушение вольтерианством[1]. Такие взгляды Вулгариса вызвали сильную реакцию против него, и он был вынужден покинуть сначала управление Афинской духовной академией, а затем и Константинопольскую патриаршую школу и отправиться в Германию, а после этого — в Россию, где он и скончался в сане епископа. Кроме известного догматического произведения Богословская система[2] и многих других произведений, написанных на темы из естественных наук, философии, логики и др., он написал и произведение Забава боголюбца[3], в котором он изложил душеспасительные мысли на основе текстов Пятикнижия, предлагая простые объяснения[4]. Какую позицию занимал Вулгарис по отношению к Откровению, видно из его учения об идеях и их возникновении. По его мнению, идеи — это «изменения» в душе, которые происходят под влиянием трех разных причин. Первая причина появления и «изменения» идеи в душе — это Сам Творец, вторая — это размышление субъекта относительно душевного состояния, деятельности и активности, третья — это тело и мир ощущений. Понятия и идеи, которые проистекают из первого источника, относятся к понятиям Откровения или представляют собой мистический опыт. Они как таковые выходят за рамки философии. Ко вторым понятиям относятся те, которые Локк[5] называет логическими понятиями, а третьи — те, которые возникают на основе чувственных представлений[6].

---

[1] Вулгарис перевел на греческий ряд сочинений Вольтера (см.: ТВ II. P. 774–778. № 79–85). — *Ред.*

[2] ТВ II. P. 746–747. № 11 (библ.); P. 787–795 (анализ). — *Ред.*

[3] ТВ II. P. 741–742. № 1; P. 822–823 (анализ). — *Ред.*

[4] Там же. [*Χρήστου*. Ἐκκλησιαστικὴ γραμματολογία. Т. 2.] С. 309.

[5] Е. Вулгарис переводил Локка, не зная английского, с французского на греческий язык, см.: ТВ II. P. 763. № 50. — *Ред.*

[6] Г. П. Хендерсон. Возрождение эллинистической мысли 1620–1830. [*Henderson*. The Revival of Greek Thought.] Афины, 1977. С. 87. Понимание Вулгарисом Откровения подверглось резкой критике Афанасия Псалидаса ([ок.] 1767–1829). Псалидас находился под влиянием идей не только Вольтера, но и Канта и Локка. Он утверждал, что Откровение — это вдохновленное Богом явление определенным людям определенных истин, которые не могут быть ни выражены, ни подтверждены словом и разумом. (Очевидно, он неправильно понимал Вулгариса, так как тот никогда не утверждал, что истины Откровения могут быть подтверждены разумом.) Чтобы обеспечить философскому мышлению полную независимость,

Современник Евгения Вулгариса **Никифор Феотокис** (1731–1801)[1] известен как великий проповедник своего времени. Он был большим противником Вольтера и его крайне рационалистических представлений о Священном Писании. Однако и ему пришлось покинуть Академию в Яссах из-за проникновения современных идей. Наряду с изданием Катен пятидесяти одного толкователя Восьмикнижия и Книг Царств, о которых мы уже упоминали, необходимо выделить и проповеди Феотокиса, в которых он дает простое толкование библейских текстов. Кроме того, он перевел с французского языка Опровержение Вольтеровской книги[2], в которой опровергается вольтеровский рационализм в отношении Откровения. В предисловии к этой книге он представляет исторический религиозный реализм в противоположность вольтеровскому рационализму[3].

О том, до какой степени было сильно влияние вольтерианства в этот период, свидетельствуют и взгляды некогда святогорского

Псалидас утверждает, что философия и логика занимаются только естественными законами и естественным образом мышления (сюда относятся и законы формирования идей). По его мнению, Откровение не может быть воспринято аналогично с причиной, которая непосредственно передает образ объекта. Кто, спрашивает он, непосредственно воспринял какую-либо идею Откровения? Есть лишь вера в то, что некоторые из пророков именно так воспринимали идеи Откровения, но это относится не к области логики, но к догматической теологии. Поэтому он, вместе с Кантом, опровергает философов, погрешающих в обоготворении **аналогии**: они по подобию небольшого количества идей, приобретаемых из ощущений и на основе объектов ощущений, создают идею о Боге. Псалидис придерживается мнения Локка, что нет ничего в идее, чего не было бы в ощущениях, и считает, что если бы не было Откровения, опыт бы нам свидетельствовал, что этот мир существенно необходим, т. е. что он не возник благодаря свободному действию. Поэтому именно Откровение, а не разум и аналогия, является основой веры и идеи Бога, бессмертия души, свободы, воздаяния; Откровение свидетельствует о случайности всего видимого мира, т. е. о его акцидентности. Очевидно, что Псалидис был весьма близок к кантовскому агностицизму.

[1] ТВ II, 849–903. Умер 31 мая 1800 г. На рус. яз. см. о нем: *Никифор Феотокис.* Христианам Греции и России (биография на с. 9–96, избранные сочинения и архивные документы на с. 99–300, библиогр. на с. 301–312). Ср. выше, примеч. 2 на с. 97. — *Ред.*

[2] ТВ II. P. 860–861. № 15. — *Ред.*

[3] См.: П. Христу. Указ. соч. [*Χρήστου.* Ἐκκλησιαστικὴ γραμματολογία. Т. 2.] С. 310. В этой работе Феотокис доказывает авторитетность Книг Ветхого и Нового Завета и отстаивает их истинность и подлинность в противовес Вольтеру. См.: Г. Хендерсон. Указ. соч. [*Henderson.* The Revival of Greek Thought.] С. 112.

монаха **Христодула Евстафия** (1753–1793)[1], ученика Евгения Вулгариса. Христодул был крайним приверженцем идеи «просвещенности». Он признавал Бога как бесконечное существо, но приписывал Ему и свойства Духа и материи, исповедуя некую форму пантеизма. Он отрицал боговдохновенность Священного Писания и практически все христианское учение. Его отношение к Откровению было в большей или меньшей степени деистическим. Такой рационализм просветительского типа еще более присущ **Феофилу Каирису** (1784–1853)[2], также бывшему монаху, который зашел столь далеко, что даже пытался основать новую религию, исходя из идей просвещенности, энциклопедистов, платонизма и мессианского самосознания[3].

Стремление к тому, чтобы греки с их идеологией и культурой вообще соединились с «просвещенными народами Европы», нашло свое яркое выражение особенно в личности **Адамантия Кораиса** (1748–1833)[4]. Кораис — это в некотором роде греческий Досифей Обрадович. Ратуя за возрождение своего народа, он пытался влить европейскую «просвещенность» в греческие сосуды и таким образом вывести народ из невежества, в которое его ввергло турецкое рабство. Распространяя идеи неоклассицизма и проповедуя возвращение к древним эллинским образцам в философии и литературе, он во многом был проповедником романтического почитания старины, столь популярного в образовании в воссозданном греческом государстве. Как приверженец идей французской просвещенности, Кораис был настроен деистически. Хотя он и рассматривал религию как невидимые отношения души с невидимым Богом, полностью погрузившись в моралистическое просветительство, он не ощущал живую и животворную реальность Откровения, как ветхозаветного, так и новозаветного. Как яркий представитель европейского ренессансного гуманизма, основанного на древнегреческих образцах, Кораис представляет, так сказать, олицетворение того духовно-интеллектуального движения, которое будет играть все более значительную роль в новом

[1] *Podskalsky*. Griechische Theologie. S. 374–376 (Christodulos Pamplekes «Akarnan»). Родился в 1733 г. — *Ред.*

[2] Ibid. S. 385 (Anm. 1622). — *Ред.*

[3] См.: П. Христу. Указ. соч. [*Χρήστου*. Ἐκκλησιαστικὴ γραμματολογία. Т. 2.] С. 313–315.

[4] *Podskalsky*. Griechische Theologie. S. 376 (Anm. 1586), 385 (Anm. 1623). — *Ред.*

эллинизме и одним из основных свойств которого будет все большее отклонение от библейского Откровения и его этоса и основание библейской экзегезы на началах, не свойственных Библии[1].

Это рационалистическо-просветительское движение XVIII века и первой половины XIX века встретило сильное противодействие со стороны другого духовного движения чисто святогорского происхождения, известного в истории как *движение коливадов*[2]. Общей характерной чертой этого движения было стремление его представителей сохранить верность святоотеческому преданию и святоотеческому подходу к тайне Откровения. Не отвергая знания, они, однако, более высоко ставили значение внутреннего духовного и нравственного перерождения как условия человеческого спасения и истинного просвещения, понимая, что существует и знание, которое «надмевается» [ср. 1 Кор. 8, 1] и как таковое вместо просвещения затемняет духовное зрение человека и закрывает ему подступ к тайне веры и жизни, открытой в тайне Божиего слова. Другая особенность коливадов состояла в том, что представители этого движения были далеки от тенденции, начавшей в этот период набирать силу и сводящей познание к природе и разуму, чтобы таким видом познания мерить и Откровение: Откровение для них намного шире границ разума и намного глубже его законов. Эта его ширина и глубина даруется только очищенному сердцу и преображенному разуму, но и то не полностью, а по мере совершенства и в соответствии с границами человеческой природы. Представители движения коливадов были во многом духовно похожи на прежних святогорских исихастов. Правда, между ними не было никого, кто мог бы сравниться со св. Григорием Паламой по творческому проникновению, но все они основывались на одних духовно-экзегетических преданиях и воодушевлялись одним вдохновением. С эпохой, в которую они жили и работали, их также связывал дух просвещения, основанный, однако, на других началах, нежели европейская просвещенность того времени: переводом святоотеческих творений на народный язык, изданием и толкованием этих сочинений и Священного Писания, оживлением духовной жизни в широких народных массах коливады старались воплотить библейский наказ

[1] П. Христу. Указ. соч. [*Χρήστου.* Ἐκκλησιαστικὴ γραμματολογία. Т. 2.] С. 315–318. См.: Г. Хендерсон. Указ. соч. [*Henderson.* The Revival of Greek Thought.] С. 201–221.

[2] ИАБ VII, 30–52. — *Ред.*

в человеческую повседневность, погруженную в литургическо-молитвенную практику и переживание и направленную к небесному просвещению и преображению. Необходимо также отметить, что почти все основные представители движения коливадов отличались определенной верностью ветхозаветного типа, верностью церковным обрядам и литургическому правилу, притом верность эта была богословски и духовно осмысленна.

Основными представителями коливадского движения были следующие личности: Неофит Кавсокаливит, св. Афанасий Паросский, св. Макарий Коринфский, св. Никодим Святогорец. Наиболее выдающимся среди них являлся основатель движения **Неофит Кавсокаливит** (1720–1780)[1]. По своему происхождению Неофит был евреем, принявшим христианство и ставшим святогорским монахом. Заставленный «антиколивадами» покинуть Святую Гору, он уехал в Румынию, где провел остаток своей жизни и, в частности, написал на румынском языке работу Опровержение еврейской религии, которой продолжается и вновь оживляется эта многовековая борьба между еврейской (раввинской) и христианской экзегезой Ветхого Завета и его новозаветного исполнения.

Другой выдающейся личностью движения коливадов был ревностно настроенный иеромонах **св. Афанасий Паросский** (1721–1813)[2], также святогорский монах. Афанасий в своих богословских и полемических трудах касается иногда и ветхозаветного Откровения, придавая ветхозаветным событиям и лицам духовный смысл. Так, например, когда он говорит об истинной мудрости, которая, по его мнению, состоит в исполнении заповедей Христовых и очищении души, т. е. в соединении души с Богом и обретении Его мудрости, он подчеркивает, что прообразом совершенной мудрости была Сарра, а прообразом мирской мудрости, мудрости рабской, была наложница Авраама Агарь[3].

Среди представителей движения коливадов особо необходимо выделить **св. Никодима Святогорца** (1748–1809)[4], очень плодотворного автора духовно-богословских текстов, издателя книг святых

---

[1] *Podskalsky*. Griechische Theologie. S. 358 (Anm. 1502); ИАБ VII, 29, 51. Годы жизни: 1713–1784. — *Ред.*

[2] Или Парийский. ПЭ IV, 67–68; ИАБ VII, 53–63. — *Ред.*

[3] См.: П. Христу. Указ. соч. [*Χρήστου*. Ἐκκλησιαστικὴ γραμματολογία. Т. 2.] С. 322. См. также: *Радовић*. Покрет кољивара. С. 45–46.

[4] ТВ II, 905–997; ИАБ VII, 75–156. — *Ред.*

отцов и их переводчика на новогреческий язык. Наряду с другими произведениями, он написал и издал книгу Сборник пророческих псалмов Давида[1], которая содержит почти все псалмы, вместе с чудесными молитвами и песнопениями великих отцов[2]. Святой Никодим также перевел на народный язык и издал Толковую Псалтирь Евфимия Зигабена[3], обогатив ее многочисленными дополнениями и своими объяснениями. Причиной этого перевода и издания стало то, что «толкования псалмов говорят непонятным языком, так что большинству людей от них нет пользы». Добавляя и свои толкования к толкованиям Евфимия, он стих за стихом толкует каждый псалом, предваряя общим введением всю Псалтирь, а затем отдельным введением — каждый псалом[4]. Святой Никодим толковал и богослужебные тексты; толкования многих мест из Ветхого Завета особенно можно найти в объяснении катавасий, основанных на ветхозаветных мотивах и событиях.

В ветхозаветных событиях, случаях, праздниках он ищет и находит *символическое значение*: все это символизирует и изображает реальности, которые откроются в Новом Завете. Так, например, говоря о центральном ветхозаветном празднике, субботе, он считает, что она не была реальностью в полном смысле слова, а только «тенью» и подготовкой к настоящей реальности, которая должна открыться в будущем. Как и св. Григорий Нисский, он считает, что свойство субботнего дня — «действие в нем тайны смерти и отдыха» и как таковой он связан с Христовой смертью и упокоением

---

[1] ТВ II. Р. 915–916. № 1. — *Ред.*

[2] Никодим Павлопулос. Святой Никодим Святогорец. Афины, 1971 (на греч.). [*Παυλόπουλος*. Νικόδημος ὁ Αγιορείτης.] С. 124–126; *Житиjа светих за jули*. С. 321–345 [14 июля; на указ. страницах житие прп. Никодима Святогорца].

[3] ТВ II. Р. 918. № 4 (новогреч. пер. Никодима Святогорца). Имеется рус. пер. древнегреч. оригинала: Толковая Псалтирь Евфимия Зигабена (греческого философа и монаха), изъясненная по святоотеческим толкованиям / Пер. с греч. [еп. *Иринея (Орда)*]. Киев, 1882 (репринт: М., 1993). — *Ред.*

[4] Никодим Павлопулос. Указ. соч. [*Παυλόπουλος*. Νικόδημος ὁ Αγιορείτης.] С. 138– 139. См.: П. Христу. Указ. соч. [*Χρήστου*. 'Εκκλησιαστική γραμματολογία. Т. 2.] С. 322–324 [322–325]. Кроме этого, о движении коливадов: К. Папулидис. Движение коливадов. Афины, 1969 (на греч.) [ИАБ VII, 44, изд. 1971 г.]; Х. С. Тзога. Споры о поминовении на Святой Горе в XVIII веке. Фессалоники, 1969 (на греч.) [ИАБ VII, 48]. Об отношении св. Никодима к канону Ветхого Завета и о методах его толкования наиболее подробно говорится в статье в «Палладионе», с. 111 и далее, изд. «Астир», Афины, 1970 [более точное библиогр. описание установить не удалось].

в гробу. По сравнению с субботой воскресный день, день Воскресения Христова, — полнота и истинная реальность, которая имеет двенадцать «преимуществ» над субботой как над своим прообразом и изображением. То, что касается субботы и воскресного дня, касается также всего Ветхого Завета и его отношения к Новому Завету: Ветхий Завет — это тень, символическое изображение того, что только должно прийти через воплощение Христа Богочеловека[1]. Подчеркнем и то, что св. Никодим, переводя на новогреческий язык толкования блаженного Феофилакта всех Посланий апостола Павла и дополняя их собственными обширными объяснениями, усвоил выраженную в этих толкованиях позицию по отношению к ветхозаветному Откровению.

[1] См.: *Радовић*. Покрет коъивара. С. 47; Св. Никодим Святогорец. Исповедание веры. [*Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης*. Ὁμολογία πίστεως. См.: ТВ II. P. 931–932. № 16; ИАБ VII, 89.] С. 8–9, 12, 40, 42 (на греч.).

ЭКЗЕГЕЗА ВЕТХОГО ЗАВЕТА У ПРАВОСЛАВНЫХ СЛАВЯН[1]

До того как перейти к краткому изложению истории ветхозаветной экзегезы у славянских православных народов, необходимо подчеркнуть следующий факт: духовная история, как и вся культура всех славянских народов, начинается именно с перевода библейских текстов на старославянский язык и позднее — на языки отдельных славянских народов. Так Библия стала основой славянской культуры и вратами, через которые славяне вошли в историю. И, кроме того, перевод Библии всегда был исключительным событием для духовной, культурной и исторической судьбы каждого отдельного народа. Это особенно касается народов, у которых перевод Библии связан с обретением азбуки и письменности, а именно таким народом и были славяне.

Естественно, что уже сам акт перевода требует исключительного творческого подвига и искусства, будучи одновременно, сам по себе, одним из видов толкования оригинального текста. Переводить любой текст, тем более когда речь идет о таком священном тексте, как Священное Писание, значит открывать смысл каждого слова, истолковывать слово и объяснять его в его историческом контексте, а также испытать и исследовать его глубинное духовное содержание. Истинный перевод — не просто упражнение для слова и мысли: он предполагает глубокое переживание переводчиком самого содержания переводимого текста. Это переживание обогащает его самого и через него обогащает и других. Именно такого рода и было переводческое дело Кирилла и Мефодия. Таким образом, осуществленный перевод Библии означал и появление и образование самого славянского языка, его внутреннюю христианизацию и воцерковление, преображение самой стихии славянской мысли и слова, славянского «логоса», т. е. самой души славянских

[1] В качестве общего справочника по истории средневековых сербской и болгарской литератур см.: *Podskalsky*. Theologische Literatur in Bulgarien und Serbien (об экзегезе специально с. 227–235, а также по подробному указателю на с. 556–557: Testament). — *Ред.*

народов[1]. Тот, кто хочет «схватить» в слове и перевести на любой язык непереводимую богочеловеческую тайну, скрытую в тексте Священного Писания, должен быть, в первую очередь, смиренным молитвенником, слушающим шепот Вечного во временном, т. е. слушателем как ритма самого́ внутреннего содержания переводимого священного текста, так и ритма языка, с которого перевод осуществляется и того, на который этот текст переводится и в котором это содержание воплощается. Такой молитвенный подход к священному тексту был свойственен первым переводчикам и толкователям на старославянский язык святым братьям **Кириллу** и **Мефодию** и их ученикам[2].

Тот факт, что первые переведенные на старославянский язык тексты, библейские или богослужебные, использовались в богослужебной практике, имеет особое значение. Это с самого начала открыло славянам тайну правильного подхода к Библии. Библия — это Книга Церкви, поэтому и ее содержание может быть открыто не просто индивидуально-рациональному, но только соборно-целостному молитвенному переживанию, и всегда в собрании, в Церкви. И как сам текст Священного Писания первоначально служил для литургического использования, так и первые толкования этого текста у славян возникли в рамках Литургии и были преимущественно *поучительно-нравственного характера*. Толкование через проповеди, поучения, свойственно как святым братьям, так и их ученикам, среди которых особенно выделялся **св. Климент Охридский**[3]. Из его сохранившихся проповедей ясно видно, что он был отличным знатоком Ветхого Завета. Его основной

---

[1] См.: *Флоровский*. Пути русского богословия. [Гл. I, 3.] С. 6.

[2] Указываем для дальнейшей ориентации одну из последних работ на русском языке: *Тахиаос*. Кирилл и Мефодий (библиографические справочники перечислены на с. 234; см. также: *Подскальски*. Христианство и богословская литература. С. 94–103). О внебиблейских переводах свв. Кирилла и Мефодия см.: *Верещагин*. Церковнославянская книжность (особенно с. 174–192 об иудео-христианском диалоге в житии Кирилла Философа, непосредственно касающемся интерпретации Ветхого Завета, — эпизоде, о котором упоминает далее митр. Амфилохий). — *Ред.*

[3] См. о нем: *Оболенский*. Шесть византийских портретов. С. 405–425. Литература: *Подскальски*. Христианство и богословская литература. С. 104 (примеч. 312). Житие Климента (составленное, возможно, Феофилактом Охридским (Болгарским), как утверждается в надписании) в рус. пер. см.: *Тахиаос*. Кирилл и Мефодий. С. 314–354. — *Ред.*

целью было научить народ вере посредством наставлений, основанных на библейских поучениях и событиях. Сохранилось его похвальное слово о пророке Илии, а также похвальное слово на пророка Захарию и зачатие Иоанна Предтечи[1]. В своих проповедях св. Климент приводит и Книгу Иисуса, сына Сирахова, а в поучениях особенно много использует высказывания свв. Иоанна Златоуста и Григория Богослова. О том, что он читал наставления не только об апостолах, но и о пророках, свидетельствует его древнее житие[2]. В своих похвальных словах он часто упоминает лица Ветхого Завета, а также толкует и приводит некоторые пророчества о событиях Нового Завета. У него мы встречаемся с пересказом библейских событий. Так, например, в Слове о Страшном Суде и Святой Троице пересказывается история сотворения человека и его грехопадения. Гедеоново руно для него — прообраз Богородицы, а небесная роса, которая выпадает на него, — прообраз благодати Святого Духа, которая осенила Пресвятую Деву[3]. Необходимо добавить, что св. Климент в житии своего учителя св. Кирилла[4] приводит разговор святителя с хазарским ханом и с евреями, в котором даются утонченные объяснения основных спорных вопросов, существующих между христианством и иудаизмом.

[1] *Климент Охридски*. Събрани съчинения. С. 158[–163: библиография источников и изданий слова в честь пророка Захарии и зачатия Иоанна Крестителя; фототип. и крит. издания текста на с. 164–185], 673[–689: Похвала Илье Пророку; тексты на с. 690–706].

[2] Видимо, автор имеет в виду т. н. «Итальянскую легенду». — *Ред.*

[3] *Климент Охридски*. Житиjа. С. 120. [*Климент Охридски*. Събрани съчинения. С. 620–622 библиогр., тексты на с. 623–646; о Гедеоновом руне см. с. 641, строки 8–11: содержание (по сербскому переводу) изложено митр. Амфилохием не дословно].

[4] Перу св. Климента принадлежит только «Похвальное слово» в честь св. Кирилла Философа, упоминаемое же митр. Амфилохием житие является анонимным. Некоторые слависты, в самом деле, считают Климента автором последнего текста, в частности, Б. С. Ангелов и Х. Кодов — болгарские издатели т. 3 сочинений св. Климента (София, 1973. С. 5–9), но эта гипотеза не подкреплена, по мнению Д. Оболенского, убедительными доказательствами (*Оболенский*. Шесть византийских портретов. С. 574. Примеч. 68). Рус. пер. жития (стилистически лучший, нежели новейший пер. Б. Н. Флори) см.: *Тахиаос*. Кирилл и Мефодий. С. 256–297 (особенно с. 275–281). Библиография: СККДР. Вып. 1. С. 155–159; Вып. 3. Ч. 4. С. 811. — *Ред.*

Ветхий Завет у сербов в средние века

До настоящего времени не нашлось никого, кто занялся бы вопросом экзегезы Ветхого Завета, как и вообще вопросом библейской экзегезы, у сербов в средние века. Только тогда, когда будет издан каталог сербских рукописей и будет скрупулезно изучено наше средневековое богословское наследие, как и вообще духовные и культурные события в период правления Неманичей и после них, только тогда станет возможным глубокое изучение и этой проблемы. О том, что Священное Писание играло у нас в средние века очень значительную роль, свидетельствует его частое использование ранними сербскими биографами и писателями. Ст. Станоевич и д[окто]р Душан Глумац издали работу Священное Писание в ранних памятниках письменности (Белград, 1932), из которой видно частое употребление текстов Ветхого Завета у нас в средневековой Сербии. Из ветхозаветных книг в наших ранних памятниках письменности чаще всего цитируются псалмы Давида: из 2032 цитат более двух третей взято из Псалтири (729). И вообще, Псалтирь была одной из самых любимых книг, особенно в монашеских кругах. Существует свидетельство, что св. Савва «переложил» Псалтирь на сербский язык того времени. Интересно отметить, что большинство наших средневековых писателей цитируют больше Ветхий Завет, чем Новый. Единственно у св. Саввы и в изученных грамотах Новый Завет цитируется чаще. Наибольшее число книг Ветхого Завета употребляется Доментианом[1] и в Даниловом сборнике[2], а затем Феодосием[3], Константином Философом[4] и Григорием

[1] Сербский писатель (ок. 1210 — после 1264), ученик св. Саввы, иеромонах Хиландарского монастыря, написал жития двух сербских святых — Саввы и Симеона Мироточивого. Литература: *Podskalsky.* Theologische Literatur in Bulgarien und Serbien. S. 269 (Anm. 1173), 365–366. — *Ред.*

[2] *Podskalsky.* Theologische Literatur in Bulgarien und Serbien. С. 388 с примеч. 1715; *Кашанин.* Српска књижевност. С. 234–251. Имеется в виду собрание житий сербских царей и архиепископов, составленное анонимным последователем архиепископа Даниила II (ок. 1270/75–1337, на кафедре с 1324 г.). — *Ред.*

[3] Хиландарский монах (ок. сер. XIII в. — ок. 1328), см. о нем: *Podskalsky.* Theologische Literatur in Bulgarien und Serbien. S. 376 ff. (и по именному указателю на Teodosije); *Кашанин.* Српска књижевност. С. 178–209. — *Ред.*

[4] Константин Костенчский (ок. 1380 — после 1431). См. о нем: *Podskalsky.* Theologische Literatur in Bulgarien und Serbien. S. 259–263 (и по именному указателю); *Кашанин.* Српска књижевност. С. 394–423. — *Ред.*

Цамблаком[1]. То, что у сербов того времени Священное Писание переживалось и принималось через богослужение, видно хотя бы по тому, что большинство приведенных из псалмов мест цитируется не по Священному Писанию, а по богослужебным книгам [и текстам]: Часослову, Псалтири и антифонам[2]. Цитируемые места обычно приводились по памяти на основании текстов, заученных во время богослужения. В процессе долгой богослужебной практики текст Священного Писания просто отождествлялся с мыслью и языком писателя, так, что иногда бывает трудно распознать, чтó принадлежит самому писателю, а чтó взято из текста[3].

Насколько нам известно, у сербов в средние века не было оригинального толкования Ветхого Завета, но зато широко использовались переводы святоотеческих творений, где истолковывались отдельные ветхозаветные книги. Об этом свидетельствуют многочисленные рукописи, сохранившиеся до наших дней. Эти переводы имели хождение на всей славяноязычной территории Балкан, т. е. у сербов и болгар, а нередко эти переводы достигали и России. С этой точки зрения, особенную роль сыграл монастырь Хиландар со своими переводчиками и переписчиками рукописей. Здесь мы приведем только некоторые из переведенных и переписанных рукописей, содержащих толкования Ветхого Завета. На основе сохранившихся рукописей можно заключить, что у нас в период Неманичей, как и после них, особенное внимание обращалось на толкование Шестоднева, Книги Иова и псалмов Давида. Поэтому чаще всего переводились и переписывались толкования на Шестоднев св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста. То, что Шестоднев св. Василия (в редакции Иоанна, экзарха Болгарского, X век[4]) был переведен до XIII века, свидетельствует его копия, которую завершил в монастыре Хиландар Феодор Грамматик в 1263 году и которая сейчас находится в Москве[5]. Другая рукопись Шестоднева св. Василия, которая датируется приблизительно 1400 годом, хранится в настоящее время в рукописной библиотеке монастыря Хиландар (Хиланд. библ. Рукоп. № 405). В этой

---

[1] *Станојевић, Глумац.* Свето Писмо. С. XI–XIII.

[2] Там же. С. XV.

[3] Все писатели того времени исходили из несомненного для них факта, что Священные книги боговдохновенны и в них «говорит Дух Святой».

[4] См.: СККДР. Вып. 1. С. 481–483; СККДР. Вып. 3. Ч. 4. С. 833; *Podskalsky.* Theologische Literatur in Bulgarien und Serbien. S. 228–233. — *Ред.*

[5] См.: *Богдановић, Ђурић, Медаковић.* Хиландар. С. 50.

рукописи содержится и дополнение к Шестодневу св. Василия, которое выполнил св. Григорий Нисский и которое рассматривает вопрос сотворения человека («О лике человеческом»). Особенной любовью пользовался Шестоднев Иоанна Златоуста, т. е. его проповеди на Книгу Бытия. Толкование Иоанном Златоустом Шестоднева сохранилось в многочисленных сборниках и рукописных копиях вплоть до XVII века, а вероятно, и позже. Одна из этих копий Шестоднева Иоанна Златоуста (хранится в монастыре Хиландар) сделана для двух последних сербских правителей: его первая часть написана для Гргура, сына деспота Джурджа Бранковича (1447 год), а вторая — для царя Лазаря. В одной из поздних копий Шестоднева Иоанна Златоуста (от 1587 года) ее переписчик говорит, что эта книга «слаще меда и <...> очень хороша и душеспасительна»[1].

Кроме перевода Шестоднева Иоанна Златоуста существуют и переводы его толкований на псалмы (4, 5, 6, 7, <140>, 141 и 8), которые сохранились до наших дней в одном сборнике XVII века[2]. Кроме толкования псалмов св. Иоанном Златоустом сохранился и перевод толкования Псалтири и библейских псалмов св. Афанасия Великого, также сербско-старославянской рецензии. Рукопись этого перевода относится к XVI веку и хранится в библиотеке монастыря Дечана[3]. По количеству сохранившихся рукописей можно заключить, что большой любовью пользовался и перевод толкования на Книгу Иова. Имеется свидетельство, что толкование на Книгу Иова перевел **Гавриил Хиландарец**[4] в 1411–1412 годах. Рукопись этого толкования, которое принадлежит **Олимпиодору Александрийскому**[5], в настоящее время хранится в Москве[6]. Кроме

[1] См.: *Богдановић*. Каталог рукописа. Рукописи № 402 [с. 157: Шестнодневник Златоустов, I. 1447 г.], 403 [с. 157–158: То же. II], 408 [с. 159: Тѡ же, 1587 г., цитирована запись писца этой книги], 461 [с. 177: Сборник первой четв. XV в., среди прочего — фрагмент из Шестоднева Златоуста], 489 [с. 186: Торжественник перв. пол. XVII в., наряду с другими святоотеческими творениями, разные соч. Златоуста]. См. также рукопись Патриаршей библиотеки в Белграде № 120, в ней сохранилась проповедь Златоуста на Шестоднев, список от 1451 года.

[2] См.: *Богдановић*. Каталог рукописа. С. 189, рукопись № 499 [Сборник XVII в.]. Другое толкование Псалтири св. Златоуста со словом о Псалтири блаженного Феодорита сохранилось в Крушедольской рукописи XVI века (в настоящее время хранится в Музее Сербской Православной Церкви, рукопись № 90).

[3] См.: Дечанская библиотека, рукопись № 51.

[4] ПЭ X, 205–206 (подробно об упомянутой митр. Амфилохием рукописи). — *Ред.*

[5] См. выше, с. 46, примеч. 6. — *Ред.*

[6] *Богдановић, Ђурић, Медаковић*. Хиландар. С. 136.

этой рукописи толкования на Книгу Иова сохранились и другие рукописи, которые датируются периодом с XIV до XVII века. Одна из них хранится в библиотеке монастыря Дечана (XIV век), а другая — в библиотеке Патриархии (XVII век). В обоих этих [последних] случаях, а вероятно, и в первом, речь идет, в сущности, о сборнике толкований на Книгу Иова, который начинается предисловием Олимпиодора, диакона Александрийского, и «сказанием» об Иове и продолжается чередующимися толкованиями Дидима Слепца, Полихрония, Златоуста, Иулиана, Севира, Оригена, Аполлония[1].

О том, что сербы интересовались ветхозаветной проблематикой, свидетельствует очень частое использование ветхозаветных тем в церковной живописи[2]. Фресковой живописью и иконописью наглядным образом засвидетельствован подготовительный характер Ветхого Завета и его пророчеств в отношении Нового Завета. Поэтому не случайно, что лики пророков и изображения ветхозаветных пророчеств были любимыми темами иконописцев. То, что толкователи объясняли в своих толкованиях словом, художники выражали и толковали кистью. Давно замечено, что одним из основных свойств православной иконописи и фресковой живописи является их символизм, который придает живописи не только поучительно-повествовательный характер, но и делает ее свидетельницей глубокой тайны изображенного лика или события. Поэтому иконопись не только пересказ события или натуралистическое изображение ликов, но и толкование, в прямом смысле слова, смысла этого события и типологически-символическое указание на прообраз изображенного лика и передача его духа и духовного благоухания. Такую роль иконопись и фресковая живопись играли уже в Византии, а потом, по примеру Византии, и у остальных православных народов. Не было православного храма, в котором не были бы изображены и основные восприемники ветхозаветного Откровения. Благодаря этому библейский

[1] См. Дечанская библиотека, рукопись № 91; Патриаршая библиотека, рукопись № 276. Интересно отметить, что с начала XV века сохранилась одна рукопись ресавской школы книги «Против иудеев», которая находится в библиотеке монастыря Хиландар (рукопись № 760/VIII [*Богдановиħ*. Каталог рукописа. С. 257–258]). См. также: *Богдановиħ*. Каталог рукописа. С. 189 [вероятно, имеется в виду упомянутая выше рукопись № 499].

[2] Некоторые примеры и литература: *Podskalsky*. Theologische Literatur in Bulgarien und Serbien. S. 155–156. — *Ред.*

наказ еще одним исключительно эффективным способом, через века, становился частью жизни православных народов, способом, доступным пониманию даже самых простых верующих. То, что присуще другим православным народам, присуще и сербам, чья родина от края до края украшалась в течение веков храмами с богатой иконописной и фресковой живописью. Это «изображенное толкование» слова Божия не прекращалось и тогда, когда из-за тяжелых исторических событий письменное слово и письменное толкование были сведены к минимуму. Это случалось во времена великих народных восстаний и переселений на север под предводительством патриарха Арсения Чарноевича[1], как и после упразднения Печской Патриархии (1776 год). Но это было и временем создания новых духовных и культурных центров сербского народа, сначала по другую сторону Савы и Дуная под эгидой Карловацкой метрополии, а потом и в Сербии после восстания под руководством Карагеоргия и Милоша. Правда, новые обстоятельства и новые духовные и культурные влияния оставили свой след на всей общественной и церковной жизни сербов, начиная с конца XVIII века и до наших дней. Необходимо отметить, что в это время резко ослабевает влияние духовных хиландарских преданий, которые веками играли определяющую роль в жизни сербского народа, но усиливается влияние западных идей, как и влияние русской богословской мысли, которая тоже в это время была «порабощена» западными идеями. И в XVIII веке осуществлялись переводы с греческого языка (работы св. Никодима Святогорца, проповеди Никифора Феотокиса, Агапиево ГРЕШНЫХ СПАСЕНИЕ[2] и др.), но это в основном были тексты духовно-поучительного характера, предназначенные для широких народных масс, тексты, которые не занимались напрямую экзегезой. Эта переводческая деятельность была лишь бледным продолжением исключительно развитой переводческой деятельности периода Неманичей и после них, когда на сербско-старославянский язык было переведено множество значительных работ величайших носителей духовного и экзегетического предания Церкви с древнейших времен вплоть до XIV века.

---

[1] ПЭ III, 423. Патриарх Арсений III (Черноевич [sic]), годы жизни 1636–1706. Автор имеет в виду события после 1690 г. — *Ред.*

[2] Это сочинение Агапия Критянина (Ланда) напечатано в Венеции в 1641 г. Ср. также ИАБ VIII, 389; XIII, 24. Подробно о нем и его сочинениях: DSAM I, 248–250; *Podskalsky*. Griechische Theologie. S. 67 (Anm. 242a); ПЭ I, 220. — *Ред.*

Кроме вышеупомянутых работ, которые непосредственно относятся к толкованию Ветхого Завета, упомянем имена только некоторых великих отцов, чьи книги переведены у нас и которые увидят свет в новоизданных каталогах средневековых рукописей на кириллице (особенно в Каталоге кириллических рукописей монастыря Хиландар [Д. Богдановича]). В каталогах, как и в сборниках наших рукописей, мы встречаемся с именами и работами Ефрема Сирина, Макария Египетского, Иоанна Дамаскина, Исаака Сирина, с различными древними патериками, с произведениями св. Симеона Нового Богослова, св. Григория Паламы и др. Все это указывает на то, что сербы в период правления Неманичей и после него, как и остальные балканские славяне, обладали очень развитым чутьем к богословским и экзегетическим преданиям Церкви и способностью постигать самые глубокие духовно-интеллектуальные высоты, содержащиеся в переводимых работах. Эта богословско-экзегетическая преемственность и органическая связь и единство с исконными православными духовными и библейскими преданиями смогли сохраниться тем или иным способом вплоть до XVIII века. Вторая половина XVIII века (если не раньше) и особенно первая половина XIX века представляют собой перелом в этих взглядах и во многом прекращение этого континуитета; этот переломный момент оказал решающее влияние на все духовные и культурные события [в истории] сербского народа до наших дней.

Экзегеза Ветхого Завета у русских и болгар

Развитие богословской мысли в Древней Руси было органически связано как с византийской Церковью, так и с духовными событиями у балканских славян — болгар и сербов. Первыми ветхозаветными текстами, переведенными на древнерусский язык после принятия христианства Русью, были фрагменты библейских книг, собранные в сборнике под названием Паримийник[1], который использовался в богослужебных целях. Самой популярной ветхозаветной книгой на Руси была Псалтирь Давида. По ней учились письменности, учили ее наизусть. В этом нет ничего удивительного, если учесть, что главными носителями

[1] Литература: *Подскальски*. Христианство и богословская литература. С. 125–126 (примеч. 343); СККДР. Вып. 1. С. 72, 81–83. — *Ред.*

письменности и вообще мысли в то время были монахи (в данном конкретном случае — Киевско-Печерской Лавры), для которых Псалтирь испокон веков была и представляла главное духовное и молитвенное чтение. Вместе с текстом Псалтири в Древней Руси очень рано начали появляться и толкования на текст, т. е. так называемая «толковая и гадательная Псалтирь». «Толковая» Псалтирь содержит толкования символического и аллегорического типа на псалмы, а «гадательная», т. е. Псалтирь для предсказаний, должна была помогать человеку найти «правильное» решение в каком-то затруднении или проблеме[1].

Как у балканских славян, так и на Руси очень рано начали использоваться переводы святоотеческих богословских и экзегетических трудов. Так, например, из работ св. Василия Великого и у русских использовался перевод его Шестоднева в редакции (с дополнениями из св. Иоанна Златоуста и других толкователей) Иоанна, экзарха Болгарского[2]. И вообще, большое количество переводов попадало на Русь через Болгарию, которая уже в X веке переживала великий духовный и государственный расцвет[3]. Через Болгарию до Руси дошли и некоторые ветхозаветные апокрифы, героями которых были Адам и Ева, праотец Енох, Мелхиседек, Авраам, Давид и Соломон[4]. Появление этих апокрифов связано

[1] См.: *Кусков*. История древнерусской литературы. С. 27. [В указанном месте в качестве примера приводится гадание по Псалтири Владимира Мономаха, о чем тот сообщает в своем «Поучении». См. также: *Истрин В. М.* К вопросу о гадательных псалтирях // Летопись Историко-филологического общества при Новороссийском университете (Одесса). 1901. Т. 9. Византино-слав. отд. № 6. С. 153–202; ПЭ X, 258–259.]

[2] См. выше, с. 116, примеч. 4. — *Ред.*

[3] *Кусков*. История древнерусской литературы. С. 28.

[4] Там же. С. 30. См.: *Антић*. Низ страниците јужнословенските книжевности. С. 15, 19. См. также: *Kern*. Les traductions Russes. P. 25. [На указанной странице, как и во всем справочнике Керна, ничего не говорится о ветхозаветных апокрифах. О ветхозаветных апокрифах на Руси см., например: СККДР. Вып. 1 (Апокриф о Енохе, с. 40–41; Апокрифы и сказания о Данииле, с. 44–47; Апокрифы о Аврааме, с. 47–49; Апокрифы о Илье Пророке, с. 58–59; Апокрифы о Мелхиседеке, с. 62–63; Апокрифы о Моисее, с. 63–67; Видение Исаии, с. 95–98; Заветы двенадцати патриархов, с. 183–184; Откровение Варуха, с. 282–283; библиогр. дополнения: Вып. 3. Ч. 4. С. 806–808, 813, 822); Вып. 2. Ч. 1 (Апокриф о Адаме и Еве, с. 47–51; Апокрифы о Давиде, с. 52–59; Апокриф о Ламехе, с. 52; Апокрифы о Соломоне, с. 66–68); Ч. 2 («От коих частей создан бысть Адам», с. 153–155); ПЭ III, 47–50, 55–57. Значительная часть этих апокрифов в древнерусских переводах издана в кн.: *Порфирьев*. Апокрифические сказания; с парал. рус. пер.: БЛДР III.

с богомильской ересью: во многих из них присутствует богомильский дуализм[1]. Большинство этих ветхозаветных апокрифов входило в состав Палеи[2], сборника повествований на ветхозаветные темы («Как Бог сотворил Адама», «О Соломоне и царице Савской», «Притча о Соломоне и Китоврасе», т. е. кентавре, демоническом существе, которое помогает Соломону в строительстве Иерусалимского храма: эта притча находится в связи с талмудическим апокрифом «О Соломоне и Асмодее», а через этот апокриф — с древними иранскими и индийскими легендами). Эти апокрифы своей красочностью переплетались с народными верованиями, и иногда некоторые мотивы из них даже изображались на каменных рельефах храмов[3]. Целью многих из этих апокрифов было не простое удовлетворение любопытства читателей, но в первую очередь — нравственно-поучительное влияние на них[4].

В начале XII века в Киевской Руси появляется известная Повесть временных лет[5], в которой мы встречаемся с первым историософским видением, библейски обоснованным, видением возникновения и включения русского народа и вообще славян в мировую историю. По этому видению славяне, как и греки, относятся к одной семье народов, которая имеет своего родоначальника — сына Ноя Иафета[6]. Это видение впоследствии сыграло великую роль в формировании исторического сознания русского народа и его мессианского самосознания как следствия библейского и византийского наследия.

См. также: *Подскальски*. Христианство и богословская литература. С. 13 (примеч. 37), 74–75 (примеч. 228).]

[1] О богомильстве имеется специальная библиография К. Гечевой (София, 1997). См. также: ИАБ VI, 546–553; ПЭ V, 471–473 (к списку богомильских источников следует добавить комментированные издания «Книги о двух началах» и «Катарского требника» в SC 198 и 236). — *Ред.*

[2] СККДР. Вып. 1. С. 285–288; Вып. 3. Ч. 4. С. 822; *Подскальски*. Христианство и богословская литература. С. 108–109 (примеч. 324). — *Ред.*

[3] *Кусков*. История древнерусской литературы. С. 32. [Об изображении Китовраса, героя апокрифа «Сказание о Соломоне и Китоврасе», на каменных рельефах Георгиевского собора Юрьева-Польского (нач. XIII в.) и на «Золотых» Васильевских вратах, сделанных в 1336 г. для Софии Новгородской.]

[4] О роли апокрифов в древнеболгарской литературе см. также на русском языке: *Полывянный*. Культурное своеобразие. С. 116–129. — *Ред.*

[5] СККДР. Вып. 1. С. 337–343; Вып. 3. Ч. 4. С. 824–825; *Подскальски*. Христианство и богословская литература. С. 330–351. — *Ред.*

[6] *Кусков*. История древнерусской литературы. С. 44.

Значительным произведением проповеднической прозы в России XI века является сочинение Слово о законе Моисеом данеем, и о благодати и истине Иисус Христом бывшии, написанное **Киевским митрополитом Иларионом**[1]. Сравнивая иудаизм (закон) с христианством (благодать), Иларион доказывает преимущество благодати над законом. Закон был распространен только между евреями, а благодать Бог дал своим народам. Если Ветхий Завет — закон, данный Моисею на Синае, — регулировал только жизнь еврейского народа, то Новый Завет, христианское учение, имеет всемирное значение, и каждый народ имеет право для свободного принятия этой благодати. Этим Иларион отбрасывает византийскую теорию вселенской империи и Церкви и стремления, которые существовали в Византии на монополизацию права на благодать; в противовес этим стремлениям ветхозаветного типа он придерживается учения, что на благодать имеют одинаковое право все народы без различия. Его конечной целью было включение русского народа в равноправное сообщество христианских народов. «Первым был закон, а потом благодать; сначала тень, а потом истина»[2], — говорит митрополит Иларион в своем произведении, в котором он часто цитирует тексты из Ветхого Завета, придавая, вслед за апостолом Павлом, Сарре и Агари и их сыновьям Исааку и Исмаилу типологически-символический смысл — смысл рабства и свободы, закона и благодати[3]. В этом своем Слове, которое оказывало великое влияние на русских писателей вплоть до XV века, Иларион часто употребляет символы и метафорические сравнения: закон — это «иссохшее озеро»[4], многобожие — «мрак идольский», «тьма служения бесовского»[5], благодать — «наводнившийся источник»[6].

---

[1] СККДР. Вып. 1. С. 198–204; Вып. 3. Ч. 4. С. 815–817; *Подскальски*. Христианство и богословская литература. С. 148–152. — *Ред.*

[2] «Прежде законъ. ти по томь благодать. прежде стень. ти по томь истина» (гл. 7) // *Акентьев*. «Слово о законе и благодати». С. 124. Ср. Евр. 8, 5; 10, 1. — *Ред.*

[3] *Кусков*. История древнерусской литературы. С. 59.

[4] «И законное езеро пресъше» (гл. 27) // *Акентьев*. «Слово о законе и благодати». С. 136. — *Ред.*

[5] «Яко не презре до конца твари своеа идольскыимъ мракомъ одержиме быти» (гл. 1) // Там же. С. 122. — *Ред.*

[6] *Кусков*. История древнерусской литературы. С. 60. [«Евангельскыи же источникъ наводнився. и всю землю покрывъ. и до насъ разлиася» (гл. 27) // *Акентьев*. «Слово о законе и благодати». С. 136.]

Новое великое пробуждение интереса к Библии и ее толкованию произошло в России под влиянием духовного возрождения у балканских славян, болгар и сербов, возрождения, которое опять находилось в органической связи со святогорским исихазмом XIV века. Это было время великой переводческой работы, представителем которой в Болгарии был **патриарх Тырновский Евфимий**[1], сам ученик святогорских молитвенных молчальников (исихастов). Что касается переводческой деятельности Евфимия и его учеников, то они особое внимание уделяли буквальности, слову. По их представлению, слово органически связано с сущностью вещи или явления, которую оно определяет. Понимание вещи зависит от ее правильного именования: каждое слово имеет свое определенное значение, и его изменение в состоянии изменить и его смысл. Поэтому не безразлично, какое слово употребляется при переводе и на какой язык перевод делается. Это понимание слова отразилось, в частности, и на переводах текстов Священного Писания, которые появились во время патриарха Евфимия, и на стиле этих переводов. Переводы Священного Писания того времени сыграли весьма значительную роль в формировании первого полного издания всех книг Священного Писания на церковнославянском языке во времена Новгородского архиепископа Геннадия (1499 год). Тот стиль перевода и письма был перенесен в Россию двумя сербами — митрополитом Киприаном и Пахомием Логофетом, как и известным **Григорием Цамблаком**[2]. Цамблак был учеником патриарха Евфимия, он написал и житие[3] патриарха, которое относится к его лучшим работам. В этом житии он свидетельствует, что духовное влияние Евфимия распространилось далеко за границы Болгарии, на север (Румыния, Россия) и запад (Сербия) — «до Иллирика»[4], как посредством его работ и переводов, так и через духовное сияние и деятельность его многочисленных учеников. Патриарх Евфимий

---

[1] Литературу см.: *Podskalsky.* Theologische Literatur in Bulgarien und Serbien. S. 198, Anm. 851; ИАБ (по именному указателю). Годы жизни: ок. 1320/1330 — ок. 1402. — *Ред.*

[2] *Кусков.* История древнерусской литературы. С. 126. [ПЭ XII, 583–592. Литературу см. также в: *Podskalsky.* Theologische Literatur in Bulgarien und Serbien. S. 198– 205 (и по именному указателю на Camblak); ИАБ (по именному указателю). Годы жизни: ок. 1365 — 1419/1420.]

[3] Точнее, «Похвальное слово». — *Ред.*

[4] *Григорий Цамблак.* Похвално слово. С. 196.

воистину считается реформатором всей литературной и культурной жизни Болгарии. Духовно и богословски он примыкает к лучшим традициям византийского Востока, а с точки зрения языка он обновил во многом наследие святых Кирилла и Мефодия, стараясь оставаться верным оригиналу, с которого он переводит, и избежать языковой грубости и неясности, которыми, по мнению Цамблака, были перегружены прежние переводы[1].

То, о чем свидетельствует житие и работа патриарха Евфимия и его духовное сияние через многочисленных учеников, это органическая связь и взаимное проникновение всех существовавших тогда православных народов без различия. Исихазм, как некая волна возрождения, захлестнул все страны тогдашней православной вселенной и вдохнул новое дыхание и силу во все духовные, экзегетические и богословские устремления того времени. Сам Евфимий одновременно боролся против манихейско-богомильского дуализма, который из Болгарии много ранее распространился по всему Балканскому полуострову и одной из наиболее существенных черт которого было отрицание боговдохновенности Ветхого Завета, и против акиндинистов, приверженцев варлаамитской ереси, которые, придя в Болгарию, продолжали плести интриги и клеветать на св. Григория Паламу и его учение. Против манихейско-богомильского дуализма, согласно которому Творец мира — в первую очередь некий злой демиург, а не Бог, а Моисей и другие пророки — слуги не Бога, но диавола, борьба велась начиная с X века. В этом отношении еще в X веке особо выделялся известный **пресвитер Козьма**[2], который в своей работе Беседа против новоявленной богомильской ереси опровергал взгляды богомилов на сотворение мира и доказывал боговдохновенность Ветхого Завета[3]. Эта борьба против богомильского дуализма длилась очень долго, разжигаемая временами разными богомильскими апокрифами, которые распространялись еретиками и в которых, как правило, отрицался Ветхий Завет и приписывался, как и сотворение мира, сатане. Так, например, в апокрифе «Тайная книга» сатанинскими слугами называются даже Енох, Моисей, пророк Илия, Иоанн Креститель[4]. Против всех этих искажений

[1] Там же. С. 168.

[2] Исследование о Козьме и критическое издание его сочинения: *Бегунов*. Козма пресвитер. — *Ред.*

[3] *Антиќ*. Низ страниците јужнословенските книжевности. С. 101–166, 174, 202.

[4] Там же. С. 200–201. См. также: *Георгиев*. Литературата. С. 33–38, 220–228.

библейского послания Церковь боролась, в частности, и переводами святоотеческих толкований ветхозаветных книг, в которых излагалась правильная позиция по отношению к поруганному Завету. В качестве примера можно привести так называемую Болонскую Псалтирь XIII века[1], написанную «в граде Охриде, в селе Равне при царе Асене Болгарском». В сущности, речь идет о толковании Псалтири, приписываемом св. Афанасию Александрийскому[2]. Естественно, что все эти переводы благодаря единству литературного языка у всех православных народов славянской языковой сферы находили широкий круг читателей далеко за границами тех стран, где они были переведены, в их прямом употреблении или через новые переписывания[3] Лучшим примером этого является Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарии[4], переведенный и отредактированный в X веке, во время болгарского царя Симеона, переписанный в монастыре Хиландар Феодором Грамматиком (1263 год) и попавший в Московскую Синодальную библиотеку. (Феодор Грамматик «безбородый» переписал этот Шестоднев по распоряжению духовника монастыря Хиландар, известного биографа Доментиана.)[5]

О том, что к апокалиптическо-пророческой литературе ветхозаветного типа[6] существовал огромный интерес, свидетельствуют многочисленные книги этого типа, относящиеся к XIII веку, которые распространялись как среди балканских славян, так и среди русских. Приведем названия некоторых из этих книг: Пандехово пророческое сказание, Пророческое сказание (в котором первое «пророчество» — видение пророка Даниила о царях и последних днях, второе — введение к пророку Даниилу, третье — толкование Даниила; и все это — апокалиптика, вдохновенная Ветхим Заветом, связанная со временем и событиями периода создания этого апокалипсического текста); сюда же относятся и сочинение богомильского характера[7] Сказание пророка Исаии о будущих летех,

[1] См. о ней: ПЭ V, 653–654. — *Ред.*
[2] *Георгиев*. Литературата. С. 81–86, 118–121.
[3] Там же. С. 127–128.
[4] СККДР. Вып. 1. С. 481–483. — *Ред.*
[5] *Георгиев*. Литературата. С. 183–198.
[6] См.: ПЭ III, 24–39, особенно 38–39. — *Ред.*
[7] Об апокрифах богомильского характера см.: *Podskalsky*. Theologische Literatur in Bulgarien und Serbien. S. 136–137 (Anm. 580). — *Ред.*

Слово о Крестном Древе[1], Откровение Варуха[2], известное в южнославянской и русской версиях, и другие[3].

Наряду с интересом к библейской проблематике и к таким видам апокрифической и апокалиптически-пророческой литературы, вдохновленной ветхозаветными примерами, временами у православных славян появляется и антииудейская полемика. На Руси мы встречаемся с ней еще в XIII веке, а в 70-х годах XV века она переносится в самую гущу духовных событий Новгорода и Москвы — городов, которые в то время были центрами русской культуры. В это время на Руси появилась так называемая ересь «жидовствующих», которая через Новгород дошла вплоть до Москвы, где достигла своего расцвета, охватив даже высшую иерархию. Независимо от того, подстрекалась ли ересь «жидовствующих» непосредственно евреем Схарием, как утверждает в своем Просветителе Иосиф Волоцкий, или она была развитием и обновлением ереси «стригольников», как утверждают некоторые авторы в новое время, фактом является следующее: ее носители в основном отрицали то, что ветхозаветные события и пророчества имеют характер прообразов новозаветных событий. Пророчества как будто еще не осуществились, все еще ожидается их исполнение. Новгородские еретики отрицают учение о Святой Троице и Божественность Христа, отождествляя Христа с Моисеем. Почти полностью отвергая христианское экзегетическое предание, они возвращаются к началам и позициям антихристианской экзегезы[4].

Главными участниками борьбы против этого отрицания еретиками содержания Священных Книг были Иосиф Волоцкий и Геннадий, митрополит Новгородский. Для более успешной борьбы против жидовствующих еретиков и для духовных нужд самой Церкви и православного народа **архиепископ Геннадий**[5] начал переводить и издавать все книги Ветхого Завета. Для этого перевода использовались прежние славянские переводы, а книги, которые

---

[1] СККДР. Вып. 2. Ч. 1 (Апокрифы о Крестном Древе, с. 60–66). Древнерусские переводные сказания о Древе Крестном изданы в кн.: *Порфирьев.* Апокрифические сказания. С. 96–103, 216–220; см. также: БЛДР III, 284–291. — *Ред.*

[2] ПЭ VI, 702–703, 705 (библ.). — *Ред.*

[3] *Георгиев.* Литературата. С. 244–274. См. также: *Антиќ.* Низ страниците јужнословенските књижевности. С. 188–245.

[4] См.: *Флоровский.* Пути русского богословия. [Гл. I, 4; 5.] С. 8–9, 14. См. также: *Кусков.* История древнерусской литературы. С. 141–143.

[5] См.: ПЭ X, 588–598 (Геннадий), 584–588 (Геннадиевская Библия). — *Ред.*

не были переведены, переводились с латинского из Вульгаты; перевод был доверен бенедиктинцу Вениамину (в переводе ощущается влияние хорватской глаголицы). Тогда впервые были переведены с латинского языка следующие книги: Паралипоменон, Третья книга Ездры, Премудрость Иисуса, сына Сирахова[1], первая и вторая Маккавейские книги[2].

Между самими православными на Руси того времени появились два течения, которые то дополняли друг друга, то сталкивались, особенно в вопросе метода и церковной политики[3]. Имеются в виду «иосифляне» во главе со **св. Иосифом Волоцким**[4] и «заволжское движение», душой которого был **прп. Нил Сорский**[5]. Иосифляне были заинтересованы в первую очередь исторической деятельностью, а заволжцы более направлены на внутреннюю созерцательную жизнь. Преподобный Нил Сорский и его духовные ученики были органическим продолжением святогорского исихазма, который в то время коснулся всех православных народов и оставил глубокий отпечаток не только в богословской и экзегетической мысли, но и в иконописи, литературе и всей духовной жизни, как в Византии, так и у славянских народов. Иосифляне по своему духовному настрою больше склонялись к практическо-нравственному использованию и толкованию Священного Писания, подчеркивая значение церковных исторических структур и дисциплины. Заволжцы, по примеру исихастов, больше внимания уделяли опытному поиску глубокого смысла слова Божия и молитвенному исихастскому переживанию тайны Откровения. По их мнению, познание тайны возможно только через крест, т. е. через подвиг и покаяние[6].

---

[1] В основе перевода Сираха «лежал древний перевод, частью сохранившийся в других списках» (*Юнгеров*. Общее введение. С. 356–357). Согласно В. А. Ромодановской, восходит к мефодиевскому переводу ок. 885 г. (ПЭ X, 584). — *Ред.*

[2] *Флоровский*. Пути русского богословия. [Гл. I, 5.] С. 16. *Юнгеров П.* Общее историко-критическое введение в Священные ветхозаветные книги. Казань, 1902. С. 521–524 [*Юнгеров*. Общее введение. С. 356–358, ср. 350. В статье В. А. Ромодановской список книг, переведенных с латинского, несколько иной: 1–2 Парал., 1–3 Ездры, Неем., Товита, Иудифи, Есф. 10–16, Прем. Солом., Иер. 1–25, 46–51, Иез. 45–46, 1–2 Мак.].

[3] Существенные коррективы к бытовавшим в науке взглядам относительно «нестяжательства» см. теперь в монографии: *Плигузов А. И.* Полемика в Русской Церкви первой трети XVI столетия. М., 2002. — *Ред.*

[4] См.: СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 434–439. — *Ред.*

[5] См.: Там же. Ч. 2. С. 133–141. — *Ред.*

[6] См.: *Флоровский*. Пути русского богословия. [Гл. I, 5.] С. 14.

Геннадиевская Библия стала основой для всех последующих изданий церковнославянской Библии, несмотря на все изменения, которые она претерпела[1]. После нее были и другие переводы отдельных книг. Так, например, в XVI веке **Димитрий Герасимов**[2] сделал новый перевод Псалтири; он перевел и обширное Бруново[3] Толкование на Псалтирь, внося некоторые исправления и в текст, и в толкование. Точно так же и **прп. Максим Грек**[4] перевел с греческого и латинского языков[5] Толковую Псалтирь с толкованиями святых отцов, занимаясь также переводом с греческого оригинала отдельных книг Священного Писания (Псалтири, Ездры, Даниила)[6].

Работа над Библией и ее толкованием в России XVI века связана с именем **митрополита Макария** († 1562)[7]. При его жизни было издано Священное Писание с текстом, несколько отличающимся от геннадиевского. В этом издании Пятикнижие, в сущности, дано в свободном пересказе. Наряду с исправлениями внесены краткие добавления и исправления, но иногда встречаются и обширные, состоящие из аналогий между Ветхим и Новым Заветом. Богатые иллюстрации, которыми сопровождается данное издание, свидетельствуют об усилении влияния Запада на русские духовные течения того времени. Это подтверждается и переломом, произошедшим тогда в русской иконописи, с прорывом новой волны через Новгород и Псков. Речь идет о постепенном отдалении иконописи от символическо-типологического реализма, свойственного Византии, и принятии декоративного символизма, лучше сказать, западного аллегоризма. Икона теперь более выражала дидактические идеи, чем отображала изобразительные, она становится скорее иллюстрацией библейских текстов, нежели глубоким ощущением целостной истины и ее

---

[1] См.: *Юнгеров П.* Общее историко-критическое введение в Священные ветхозаветные книги. Казань, 1902. С. 522 [*Юнгеров*. Общее введение. С. 356–357, ср. 361].

[2] См.: СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 195–196; ПЭ XI, 171–173. — *Ред.*

[3] Имеется в виду Бруно, еп. Вюрцбургский (Гербиполенский), написавший *Expositio psalmorum* (PL 142. Col. 39–530). — *Ред.*

[4] См.: СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 89–98, 520–521. — *Ред.*

[5] Точнее, прп. Максим, еще недостаточно хорошо зная русский язык, перевел «Толковую Псалтирь» с греческого на латинский, а с латинского на русский ее перелагали Дмитрий Герасимов и Влас Игнатов. — *Ред.*

[6] *П. Юнгеров.* Общее историко-критическое введение в Священные ветхозаветные книги. Казань, 1902. С. 524–525 [*Юнгеров*. Общее введение. С. 358].

[7] См.: СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 76–88. Годы жизни: 1481/1482–1563. — *Ред.*

неповторимого внутреннего содержания. В иконописном толковании Священного Писания в то время как будто ослабло христологическое ощущение библейских Богоявлений и произошел поворот к пророческим «образам» и «теням», т. е. к Ветхому Завету, лишенному новозаветного исполнения и полноты исторического воплощения[1]. То, что относится к изобразительному богословию, относится и к письменному богословию, и, соответственно, к экзегезе: здесь постепенно забываются византийские предания и усиливается влияние западных образцов того времени[2]. Это было время трагического конфликта внутри западного христианства, вызванного появлением протестантизма, который представляет радикальный поворот к Библии и пробуждение интереса к ней, но на герменевтических началах, отличающихся не только от схоластических, но, к сожалению, и от тех, которые всегда были свойственны единой, святой, соборной и апостольской Церкви. Естественно, что этот конфликт затронул также православный Восток, который не мог избежать контактов с Западом и поэтому остаться в стороне от духовных событий, происходящих там, и от его различных влияний.

Новым обстоятельством, во многом способствовавшим распространению Библии, стало изобретение книгопечатания. Библия впервые была напечатана на Западе, а потом и на Востоке. Первый, полный и исправленный, печатный текст Библии называется Острожская Библия (1581 год)[3] по имени русского князя Константина Острожского. Этот славянский текст намного ближе к греческому первоисточнику, чем Геннадиевская Библия, которая служит ему основой: он соединяет XVI век со временем переводов Кирилла и Мефодия. Целью этого издания было как можно более широкое распространение Библии в народе для его просвещения и для ограничения протестантской и униатской пропаганды, особенно развитой в западных областях. Влияние римской схоластики распространяется на русское богословие особенно через Киевскую духовную академию. Оно было настолько сильным, что ощущается и в известном Православном исповедании **Киевского митрополита Петра Могилы**[4], утвержденном на Соборе в Яссах

[1] *Флоровский*. Пути русского богословия. [Гл. I, 7.] С. 27–28.

[2] Там же. С. 29. [3] См.: ПЭ V, 145–146. — *Ред.*

[4] О свт. Петре Могиле см.: *Мануил*. Русские иерархи. Т. 2. С. 466–472. Годы жизни: 1596–1647. Рус. пер. «Исповедания» (в редакции 1662 г.): *Православное исповедание*. — *Ред.*

(1642 год), дополненном же и откорректированном Мелетием Сиригом. Исповедание Петра Могилы написано по образцу латинского Катехизиса, особенно по Канезиеву[1]. Латинское влияние ощущается особенно в учении о состоянии человека до грехопадения, о возникновении души, о Святых Тайнах и т. д. По этому Исповеданию, человеческое тело — от Адама, а душа — от Бога[2]. Она дается телу, когда оно образуется; таким образом, здесь мы имеем некий вид скрытого дуализма. Что же касается позиции Петра Могилы относительно Ветхого Завета вообще, то она не отличается от прежней позиции Церкви. Ветхий Завет, по его мнению, предсказывает пришествие Христа и способ этого пришествия: Христос должен быть полнотой всего, что сказано в Писании. Новый Завет уже свидетельствует, что Он действительно все исполнил и пришел так, как о Нем написано[3].

От латинского влияния не были защищены даже такие богословы, как **св. Димитрий Ростовский** (1651–1709)[4], известный писатель и переводчик Житий Святых (его Жития «составлены, главным образом, по западным источникам»[5]). Правда, это влияние

---

[1] Правильно: Канизий (Canisius — латинизированная фамилия Петра де Хонда, лат. canis). Первый немецкий иезуит (1524–1597), канонизирован в 1864 г. — *Ред.*

[2] См.: *Православное исповедание.* С. 29–30 (Ч. 1. Вопрос 28). Вывод митр. Амфилохия о «скрытом дуализме» «Исповедания» представляется недостаточно обоснованным. — *Ред.*

[3] И. Кармирис. Догматические и символические памятники Православной Кафолической Церкви. [*Karmiris.* Dogmatica monumenta.] Т. 2. С. 588/668, 608/688 [Ч. 1. Вопрос 28: см. предыд. примеч.], 618/698 [Ч. 1. Вопрос 54. Рус. пер.: *Православное исповедание.* С. 43–44], 619/699 [первая страница до дроби отсылает к страницам первого изд., вторая (у Кармириса в квадратных скобках) — ко второму]. [Об Острожском издании] см. также: *Юнгеров П.* Общее историко-критическое введение в Священные ветхозаветные книги. Казань, 1902. С. 528–533 [*Юнгеров.* Общее введение. С. 360–364].

[4] См.: СККДР. Вып. 3. Ч. 1. С. 258–271; Ч. 4. С. 688–694. — *Ред.*

[5] Это утверждение, буквально заимствованное автором у Г. Флоровского (с. 54; кавычки поставлены нами), как и многие заявления автора «Путей русского богословия», не вполне точно и исторически небеспристрастно. Русские списки житий святых были уничтожены на Украине во время татаро-монгольского ига и католической унии, поэтому монахам часто приходилось пользоваться латинскими книгами — по словам И. А. Шляпкина, часто «несогласными с духом православия». Вследствие этого предшественники свт. Димитрия начали составлять Четии-Минеи, используя доступный им материал. Свт. Димитрий, продолжив и завершив их дело, ввел в оборот, помимо латинских, русские (прежде всего, Великие Четии Минеи, но также и памятники ростовского происхождения), греческие и польские источники, критически и творчески перерабатывая тексты. См.: СККДР. Вып. 3. Ч. 1. С. 260. — *Ред.*

больше ощущается у него как у писателя, в то время как, по словам отца [Георгия] Флоровского, его «внутренний опыт не вмещался в тесных гранях богословского ложного классицизма, но как писатель он за эти грани не переступал»[1]. Наряду с другими работами св. Димитрий Ростовский написал и произведение, названное Алфавит духовный, где в самом начале он истолковывает грехопадение Адама. По словам святителя, причиной грехопадения Адама было его безрассудство «и всех вещей нерассмотрение»[2]. Адам должен был понять заповедь и соблюдать ее, но он был умственно нерадивым; из этого родилось неверие, из него — непослушание и преступление, и наконец — отпадение от благодати Господа. Безрассудство отвело человека от Бога, а разум и познание всех созданий приводит к Богу. Познание творений, которое ведет к познанию самого себя, приводит к познанию Бога. Гносеологическая позиция Димитрия Ростовского гласит: «Не бо от горних на нижняя восходити должни есмы, но от дольных на вышняя»[3]. Природа, говорит он, это школа и зеркало, поставленное перед нашими глазами, чтобы мы поднимались от низшего к высшему. «От разума и познания раждается вера <...> Прав же разум возрастает и умножается от делания умнаго, и от хранения Господних заповедей»[4]. Очевидно, у св. Димитрия важную роль в богопознании играют аналогия и разум, как и в случае с западным богословием, что отражается несколько и на его экзегетической методологии. Это видно и по известному морализаторству, которым характеризуются его проповеди и вообще его богословская позиция.

Если латинское влияние переносилось на русскую богословскую мысль через Киев, то со времен Петра Великого все более усиливающееся протестантское влияние приходит через Петербург. Реформа Петра Великого не случайно названа «Петербургским переворотом», а «Духовный регламент», который Петр составил вместе с **[епископом] Феофаном (Прокоповичем)**

---

[1] Там же. С. 93. [*Флоровский*. Пути русского богословия. Гл. II, 6. С. 54–55. Кавычки поставлены нами.]

[2] Там же. С. 54–55. [Ссылка неверная, должна была бы стоять в предыдущем примечании.] Ср. также: Сочинения святого Димитрия Ростовского. Ч. 1. Киев, 1895. С. 194. [Алфавит духовный. Ч. 1. Гл. 1, 1 // *Димитрий Ростовский*. Сочинения. С. 214.]

[3] Там же. С. 195. [Алфавит духовный. Ч. 1. Гл. 1, 6 // Там же. С. 215.]

[4] Там же. С. 197. [Там же. Гл. 1, 7; Гл. 2, 1 // Там же. С. 215, 216.]

(1681–1736)[1], — «программой русской Реформации»[2]. По мнению Феофана (Прокоповича), Священное Писание — первоисточник вероучения, причем самодостаточный. Потеряв глубокое ощущение тайны Церкви, он как бы заменяет ее Библией. Он все рассматривает через призму государственного секуляризма, поэтому Церковь для него — лишь некий вид союза взаимопомощи и единомыслия[3]. Только Священное Писание является «исходной позицией богопознания», ибо оно само обладает авторитетом как слово Божие. Оно лучше всего истолковывается им самим; даже и «согласие отцов» для него — только «человеческое свидетельство», т. е. историческое подтверждение церковной мысли отдельных эпох.

Из Трактатов Феофана (Прокоповича) для нас особенно интересны [шестой и седьмой][4], которые говорят «о человеке невинном и падшем». Именно этому вопросу, т. е. вопросу о падении и оправдании, посвящена и работа Распря Павла и Петра о иге неудобоносимом. Исходной точкой богословских рассуждений Феофана является последовательный «антропологический пессимизм», заимствованный от кальвинизма; у него уже заранее потеряла смысл «вся человеческая активность в процессе спасения». Человек, по его мнению, «разбит и опорочен грехопадением, пленен и опутан грехом». Феофан понимает оправдание чисто юридически[5]. Он считает, что оно дается только верой. Все эти выводы его основаны на схоластическо-протестантском экзегетическом методе. Прокопович был типичным представителем западного «просветителя» того времени, для которого обряд, подвиг не играют никакой роли в тайне богопознания и спасения. Для него, осознанно или неосознанно, «здравый рассудок» становится главным критерием Откровения и основой экзегетической методологии[6]. Нередки случаи, когда борьба «просветителя» этого типа против суеверия превращалась в скрытую борьбу против истинного благочестия и против исконного православного отношения к Откровению и миру. Хочется подчеркнуть в связи с Феофаном

---

[1] См. о нем: *Мануил*. Русские иерархи. Т. 3. С. 146–156. — *Ред.*

[2] *Флоровский*. Пути русского богословия. [Гл. IV, 1.] С. 82, 84.

[3] Там же. [Гл. IV, 3.] С. 92.

[4] У автора: «седьмой и восьмой». Исправлено по Г. Флоровскому, с. 93. — *Ред.*

[5] Там же. С. 93. [Кавычки, указывающие на буквальные цитаты из книги Флоровского, с начала абзаца и до этого места поставлены нами.]

[6] *Феофан Прокопович*. Диалогисм. С. 43.

(Прокоповичем), что он больше, но не исключительно, склонялся к буквальному толкованию Священного Писания. Это ясно видно из его критики аллегорического понимания рая и деревьев в раю Оригеном[1]. Рай и деревья не обозначают, по Феофану, ничего другого, кроме того, что нам свидетельствует «простой разум» о них и однозначное библейское описание[2]. Филопротестантски настроенный Феофан (Прокопович) имел и сильного противника в лице **[митрополита] Стефана (Яворского)**[3], который, со своей стороны, тоже находился под влиянием киевской богословской школы, ориентированной на латинскую теологию. Не без причины сказано, что в их лице на русской почве развивался конфликт реформации и контрреформации Рима[4].

Значительным событием второй половины XVIII века, показывающим существование живого интереса к библейской проблематике в России того времени, было издание так называемой Елизаветинской Библии (1751 года)[5], много раз переизданной. За основу этого издания была принята Полиглотта Валтона, использовалось и комплютенское издание. Переводчики ориентировались на текст Септуагинты. Над этим переводом, среди прочих, работал и **[иеромонах] Иаков (Блонецкий)**, студент Киевской духовной академии, который последние 10 лет своей жизни провел на Святой Горе. Его преподавание в Твери и Москве отличалось библейским реализмом: он стремился принимать и понимать библейский текст в его контексте и в конкретной связи и даже в исторической перспективе. В то же время в экзегезе XVIII века мы часто встречаемся с аллегоризмом моралистического и поучительного характера. Но это не мешало экзегетам того времени рассматривать Библию как превосходную книгу Священной истории[6]. Экзегетический морализм возник под влиянием *пиетизма*, очень распространенного тогда в Европе и перенесенного на православную почву через школы и переводы с западных языков[7].

---

[1] Это оригеновское аллегорическое толкование рая и райских деревьев повторялось православными экзегетами вплоть до самого конца Византии, несмотря на имевшую иногда место критику. — *Ред.*

[2] *Флоровский*. Пути русского богословия. С. 97. [Ссылка неверная.]

[3] См. о нем: *Мануил*. Русские иерархи. Т. 3. С. 38–45. — *Ред.*

[4] *Флоровский*. Пути русского богословия. С. 105–106. [См. гл. IV, 5, с. 104.]

[5] Подробнее см.: *Чистович*. Исправление текста славянской Библии. — *Ред.*

[6] *Флоровский*. Пути русского богословия. С. 107. [С. 106.]

[7] Там же. С. 111. [С. 107.]

Среди просветителей XVIII века в России следует упомянуть **митрополита Платона (Левшина)**[1], известного проповедника, искателя живого богословия. Это живое богословие, по его мнению, можно найти только в Священном Писании. При толковании Священного Писания он в первую очередь искал буквальный смысл и предостерегал от злоупотреблений и поисков таинственного смысла там, «где его нет». Он подчеркивал, что при толковании нужно придерживаться работ лучших толкователей, и сам находился под влиянием св. Златоуста и Августина. Для него был характерен, по мнению отца [Георгия] Флоровского, некий вид «эмоционально-моралистического гуманизма», свойственный тому времени вообще[2].

Следует отметить, что во второй половине XVIII века очень сильное влияние на духовные и интеллектуальные события в России сыграло появление *масонских лож*[3]. В первых русских масонских ложах ощущалось сильное влияние деистов, которые исповедовали «разумную мораль и религию», также ощущалось и влияние вольтерианства. Наряду с этой откровенно рационалистической тенденцией существовала между русскими масонами и другая тенденция, которая противилась «измышлениям ослепленного разума» и ставила акцент на интуиции и пиетическом сентиментализме. Это мистически настроенное течение было не менее популярно в XVIII веке, чем энциклопедисты и их приверженцы, распространившиеся по всей Европе. Посредством этого масонского мистицизма новорожденная русская интеллигенция включалась в западную мистическо-утопическую традицию, в ритм пореформенного мистицизма. Масонство имело и свою метафизику и догматику, в которой содержались первые зачатки романтизма и романтической натурфилософии[4]. Основной особенностью этого масонского мистицизма была мистика природы: мир толковался символически, и этот символизм делал его настолько прозрачным, что он превращался в некий вид тени. Природа со своей символикой и своими мистическими ритмами получает от носителя мистицизма этого рода такую силу,

[1] *Мануил*. Русские иерархи. Т. 2. С. 501–511. — *Ред.*

[2] *Флоровский*. Пути русского богословия. С. 116, 119. [С. 111.]

[3] Основной справочник (по персоналиям, отдельно указатели лож) со всей необходимой литературой: *Серков*. Русское масонство. — *Ред.*

[4] *Флоровский*. Пути русского богословия. С. 121. [Гл. IV, 6. С. 118–119.]

что затмевает собой сверхъестественное Откровение: природное откровение как бы ощущает себя самодостаточным и делает сверхъестественное ненужным. Эта символика «развоплощения» платоновского типа находит особое выражение в творчестве **Г. С. Сковороды** (1722–1794)[1]. Любимыми метафорами Сковороды являются «тень» и «след». Сковорода не отрицает Библию, она для него самое главное, но понимается и принимается как книга философских притч, символов и неких иероглифов бытия. Она, по его мнению, — «символичный мир»[2]. Он опровергает «буквальное богословие» и буквальный и исторический смысл, требуя «духовного» понимания Библии и считая ее источником самопознания. Конечно, этот его «духовный» смысл отличается от духовного смысла в понимании всего церковного Предания: у него наличествует множество нецерковных моментов, как и некий вид возвращения к природе, своеобразный пиетизм Руссо[3].

Такого рода внецерковный мистицизм и аскетизм, которым были заражены высшие слои общества в России этого времени, сливается моментами с сектантской апокалиптикой той же эпохи, поскольку и для того, и для другого характерно стремление к некому «духовному» смыслу слова Божия. Для приверженцев мистицизма такого рода в России символом является только «прозрачный» знак, указатель, который приводит к тому, что им обозначено. Это значит: он ведет от видимого к невидимому, от «исторического» христианства (и Откровения) к духовному и «истинному» христианству; ведет из видимой Церкви в Церковь «внутреннюю» и невидимую. Очевидно, что символизм такого рода убивает ощущение исторической реальности Откровения и представляет некий вид «развоплощения» Богоявления и превращения символа в нереальные знаки, из которых состоит отсутствующая символизируемая реальность. Как таковой, этот символизм имеет мало общего с символизмом, взятым из церковной экзегезы, который органически вырастает из тайны Воплощения Бога Логоса, Чья реально присутствующая «плоть» в каждом библейском символе — ключ для понимания Священного Писания и Ветхого и Нового Завета, как и для понимания всей существующей реальности, ее появления и ее *эсхатона*.

---

[1] О нем (там же указаны основная литература и библиография): РБС XVIII, 585–589; Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970. С. 24–25. — *Ред.*

[2] *Флоровский*. Пути русского богословия. [С. 121.]

[3] Там же.

Реакцией на эти духовно нездоровые течения в России, затемнявшие глубину тайны Откровения своей натуралистической мистикой, было духовное возрождение в конце XVIII века, корни которого следует искать во влияниях Святой Горы и в переводах святоотеческих текстов. Среди переведенных текстов особое место занимает перевод Добротолюбия[1], сделанный известным старцем **Паисием (Величковским)** (1722–1794)[2]. Это духовное движение и по времени, и по духу органически связано со святогорским движением коливадов, о котором мы уже говорили. И в то время как коливады оказали огромное влияние на грекоязычную среду и даже за ее пределами через переводы их трудов, так и Паисий (Величковский) со своими многочисленными учениками стал зачинателем сильного духовного возрождения в Румынии и России. В поисках здоровой духовной пищи Паисий оставляет схоластически настроенную Киевскую духовную академию. Есть что-то символическое в его уходе из Киева. В поисках живых и животворных соков святоотеческой мысли он отправляется через Молдавию на Святую Гору, чтобы позднее, духовно обогащенным, снова вернуться в Молдавию и вместе со своими учениками оказывать огромное влияние на духовную жизнь Румынии и России. Монастырь Нямец, со своей 1 000 монахов, под руководством старца Паисия стал питомником для монашествующей молодежи и настоящей школой переводчиков на славянский и румынский языки. Известная Оптина пустынь со своими великими духовниками, чье благотворное влияние ощущали все слои русского общества и многие известные носители русской культуры [поза]прошлого века (среди которых был и Достоевский), духовно выросла из этого движения старца Паисия.

Возвращение к святоотеческим источникам и духовному преданию, поддерживаемое старцем Паисием и его учениками, привело к возобновлению глубокого изучения Священного Писания на началах святоотеческой экзегезы. Интерес представителей

---

[1] Библиография: ИАБ VII, 157–198; IX, 449–456, 795–809. — *Ред.*

[2] Библиография: ИАБ IX, 367–448 (и по именному указателю). Из последних публикаций: *Прп. Паисий Величковский*. Автобиография, жизнеописание и избранные творения по рукописным источникам XVIII–XIX вв. / Сост. *П. Б. Жгун, М. А. Жгун*; общ. ред. *Д. А. Поспелова, О. А. Родионова*. М., 2004 (Smaragdos Philocalias); *Прп. Паисий Величковский*. Поучение на пострижение в монашеский чин / Пер. со слав., вступ. ст. и примеч. *А. П. Власюка* // Богословский Вестник. Нов. сер. № 5–6 (2005–2006), 177–190. — *Ред.*

этого духовного движения был направлен на Священное Писание, в первую очередь как на источник и вдохновение для духовного усовершенствования и возрождения. В их подходе к Откровению нет ничего спекулятивного, более того, он был реакцией на спекулятивность тогдашнего школьного богословия, как и на пиетистско-моралистический дух и натуралистический мистицизм, исходящие от Запада. Тенденция литературы, которая возникла на почве этого духовного движения, была тождественна устремлению святоотеческих текстов, собранных в Добротолюбии и других подобных переводах. В произведениях этого рода ветхозаветные происшествия, лица и события получают духовно-символический характер. Это значит: ветхозаветная история и события, кроме своего мессианского характера, кроме реальных исторических событий, свидетельствующих о заботе Бога об избранном народе, одновременно указывают на «историю» и «события» в каждой отдельной душе, на ее сретение с Богом или отчуждение от Бога, на положительные или отрицательные происшествия в ней. Отношение к библейскому Откровению — это преимущественно молитвенное отношение, а молитва, особенно выделяя значение *умной молитвы*, — христологически ориентирована. Покаянная молитвенность открывает содержание библейского сообщения: Лик Христов неясно предвещен Ветхим Заветом, а Новым — дарується и открывается как полнота и смысл всего. В этом контексте истолкованные библейские книги являются лучшей школой духовного усовершенствования и наиболее надежным руководителем к Христовидению.

Приведем еще один пример такого подхода к Ветхому Завету. Защищая умную молитву, старец Паисий, вдохновленный учением преподобного Нила Синайского и Нила Сорского, богословствует, что она дана самим Богом первозданному человеку в Раю. «Рай сладости», в который Бог ввел человека, создав его с заданием возделывать и хранить Рай, это, в сущности, была умная молитва, которая требует, во-первых огромного труда, и затем — хранения сладостных плодов, рожденных ею и ею подаренных (ср. Быт. 2, 15: «И взял Господь Бог человека, которого создал, и ввел его в рай сладости, чтобы возделывать его и хранить»[1]). Таким образом, дело райское, на которое Бог призвал Адама,

[1] Переведено со слав. — *Ред.*

и есть молитва, а хранение рая сладости означает хранение молитвенных плодов и хранение ума и сердца от злых помыслов. Ясно, добавляет преподобный старец Паисий, что Бог, создав человека по Своему образу и подобию, ввел его в рай сладости, чтобы возделывать сады бессмертия, т. е. заботиться о самых чистых божеских мыслях, как говорит св. Григорий Богослов. А все это не что иное, как призыв Адаму, чистому душой и сердцем, пребывать в созерцательной, разумной, священнодеятельной молитве, т. е. пребывать в сладчайшем созерцании Бога, и храбро охранять ее, как зеницу ока, ее, которая есть райское дело, чтобы сердце никогда не оставалось без нее и поэтому — без Бога и боговидения. В качестве лучшего примера этого пребывания в Раю сладости и богосозерцания старец Паисий приводит, следом за Григорием Паламой, Пресвятую Деву, которая, пребывая в Святая святых, удостоилась вместить в себя вечного Логоса Божиего. Рай, по этому символическому толкованию старца Паисия, — это молитвенное пребывание в Боге и вкушение сладостных и нетленных плодов молитвенного подвига, а изгнание из Рая — это отчуждение ума человеческого от Бога. Боговидение и богосозерцание — это, опять же, здравый плод души, который следует хранить и которым нужно питаться как сладостной пищей бессмертия[1].

Из приведенного примера видно, что преподобный старец Паисий, как впоследствии и многие другие из его учеников, основывает свое толкование на живом опыте божественного Откровения, который трезвый ум подвижника получает в дар, как сладость Рая. Также видно, что и он ищет в Ветхом Завете в первую очередь духовный смысл, но в отличие от приверженцев натуралистического мистицизма, которые, в сущности, ставят под знак вопроса историческую реальность Откровения, упуская из вида то, что является в нем основным — тайну Воплощения Бога Логоса, старец Паисий основывается именно на этой тайне и ее реальных «богоявлениях» в Ветхом и Новом Завете.

---

[1] См.: Житие и писания Молдавского старца Паисия Величковского. М., 1892. С. 172–177. [Главы о умной молитве, 2 // *Житие и писания Паисия Величковского.* С. 183–187.] О преподобном Паисии более подробно: *А.-Э. Тахиаос.* Паисий Величковский (1722–1794) и его аскетическо-филологическая школа. Фессалоники, 1969 (греч. яз.) [*Ταχειάος Ά.-Ά. Ν.* Ὁ Παΐσιος Βελιτσκόφσκι (1722–1794) καὶ ἡ ἀσκητικοφιλολογικὴ σχολή του. Θεσσαλονίκη, 1964 ([2]1984)].

Современник преподобного Паисия **св. Тихон Задонский** (1724–1783)[1] был подобного ему настроя и понимания; человек великого личного подвига и опыта, он постоянно читал и изучал Священное Писание и считал полезным вновь перевести Псалтирь с еврейского языка[2]. Он был очень одаренным богословом и плодотворным писателем. В частности, он написал работу Плоть и дух, или Собрание некиих нравоучений из Святого Писания[3]. К этим поучениям он добавляет и толкование свв. Златоуста и Василия Великого со своими объяснениями[4]. Его толкования, изложенные в виде кратких размышлений, имеют большей частью поучительный характер и написаны для народа. Особенно он интересуется псалмами Давида. Истолковывая отдельные стихи псалмов, св. Тихон сначала подчеркивает их христологический смысл и только потом выводит из них нравственное поучение. Так, например, истолковывая псалом 2, 12 «Блажени вси надеющиеся нань», он говорит: «Блаженными пророк святый называет тех, которые сердечною верою признают Сына Божия за своего Искупителя и Спасителя и на Него всю свою надежду полагают»[5]. После этого он подчеркивает, что эта надежда проходит через многие несчастия, из которых самые тяжелые — когда мысли смущают душу и хотят лишить ее надежды на спасение. Если блаженны те, которые возлагают надежду на Христа, тогда тяжело тем, которые возлагают надежду на людей и тиранов этого мира, т. е. тем, которые надеются на что угодно, что вне Христа. С другой стороны, тот, кто надеется на Христа, но гневит Его своими делами — бесстыден; тот, кто надеется на Христа, блажен, но лишь постольку, поскольку старается стать сопричастником этого блаженства[6].

---

[1] Библиография: *Тихон Задонский*. Избранные труды. С. 639–702. — *Ред.*

[2] *Флоровский*. Пути русского богословия. С. 124.

[3] Далее у митр. Амфилохия добавлено: «Нового Завета и псалмов», — однако этого уточнения, правильного по сути, нет в подлинном заглавии сочинения свт. Тихона, которое продолжается так: «... и толкователя оного св. Златоустого, великого вселенной учителя, с приложением рассуждений, в пользу духовную сочиненное». См.: *Творения Тихона Задонского*. Т. 1. С. 121–185. — *Ред.*

[4] См.: Сочинения преосв. Тихона Воронежского. Т. 1. М., 1836. [Толкования свт. Василия Великого свт. Тихоном не приводятся.]

[5] Там же. Т. 2. С. 131–154. [Размышления и замечания, IV // *Творения Тихона Задонского*. Т. 1. С. 189.]

[6] Там же. С. 137–143. [Там же. С. 189–191.]

Для св. Тихона слово Божие является Божиим, так как дано через пророков и апостолов. Оно как некий посланник небесного Царя, предназначенный нам, людям. Буква Божия обладает некой божественной силой и действием (Θεία ἐνέργεια), она является плодотворным небесным даром. Ветхий Завет святитель называет общим именем Закон Божий: под ним подразумеваются заповеди Божии, в которых Бог или заповедует, или запрещает что-то делать[1]. Закон Божий был написан в сердцах прародителей Адама и Евы и потом — на плитах на Синае и таким образом передан через Моисея всем людям. Тому, что нам открывает слово Божие, нужно верить больше, чем тому, что мы видим собственными глазами, так как нас скорее обманут наши чувства, чем слово Божие, Богом нам дарованное и переданное. Через Священные Книги звучит живой глас Божий, который вдохновлял пророков, говорит далее св. Тихон и добавляет: этот глас становится понятен только тем, кто живет по Нему и молитвенно к Нему относится[2].

Школа Паисия (Величковского), св. Тихон Задонский и другие носители трезвенного духа Церкви этого времени старались возвращением к здравым, церковным, духовным и экзегетическим преданиям преодолеть главное искушение XVIII века: раскол между умом, верой и жизнью, земным и небесным, исторической реальностью и ее внутренней духовной реальностью. Этот раскол в России ощущался особенно сильно после наполеоновских войн, в начале XIX века, во времена **царя Александра I** († 1825). Это был, как говорит отец [Георгий] Флоровский, период «пробуждения сердца», но «не мысли»; период пересечения и столкновения Просвещенности, основанной на вере в разум, и зачатками романтизма, основанного на ощущении и мистицизме религии сердца. Войны, которые потрясли всю Европу, пробудили апокалиптические ожидания. С одной стороны, мы сталкиваемся с сильным мессианизмом, основанным на безграничной вере в разум и осуществленным через идеи Просвещения Французской революции, а с другой стороны, с теократическими утопиями и социально-апокалиптическими надеждами — ожиданием видимого

---

[1] Там же. Т. 4. С. 4, 6. [О истинном христианстве. Кн. I, ч. 1, ст. 1, гл. 1, § 2; 4 // *Творения Тихона Задонского*. Т. 2. С. 1, 3.]

[2] Там же. С. 7–24. [Там же, § 5–6; 10 // Там же. С. 3, 5 и др.]

пришествия Царства Божиего на землю. Ожидался ли Век Разума или Царство Божие и его скорое пришествие на землю через освобождение от «внешнего» христианства — все это проходило под знаком хилиазма и приближающегося «золотого века»: одни его осуществление основывали на человеческом разуме, а другие — на идее Промысла Божиего, которая для многих приобрела некий суеверный и мистический отблеск[1]. Глубинные импульсы этого хилиастического смятения прошлого столетия, без сомнения, имели, тем или другим образом, библейское происхождение: ветхозаветная теократическая концепция и новозаветное учение о Царствии Божием требовали своего конкретного исторического воплощения и осуществления или на религиозно-мистической основе, или в рамках чисто секуляризованных, рационально-гуманистических форм. Обе тенденции: первая, которой свойственно бегство из истории в некий неопределенный духовный мистицизм и стремление к превращению христианства в некую надвременную и надисторическую «универсальную» религию; вторая, основанная на вере во всемогущество разума и на обоготворении времени и истории, — обе тенденции односторонне подходят и относятся к целостному библейскому видению посюсторонней и потусторонней реальности, из которой они непосредственно или опосредовано возникли. Естественно, что все это отражалось и на самом отношении к Библии, и на ее толковании. Это святогорско-молдавское движение, перенесенное в Россию XIX века через Оптину пустынь, настолько значительно, что именно его приверженцы смогли сохранить это целостное библейское видение реальности, т. е. сохранить единство ума и сердца, буквы и духа, истории и метаистории, Бога и человека, символа и реальности, которая им изображается и в нем содержится. И у них это получилось именно потому, что они остались верны богочеловеческому равновесию, которое существует между историей и историческим аспектом Откровения и божественной реальностью, таинственно, но реально, присутствует в истории и неразделимо соединено с ней в личности Богочеловека, через тайну Его тела — Церкви. Это богочеловеческое равновесие и его сохранение не только суть библейского записанного Откровения, как Ветхого, так и Нового Завета, но и основная

[1] *Флоровский.* Пути русского богословия. [Гл. V, 1; 3.] С. 128, 130, 137.

и главная забота всего церковного экзегетического предания до времен старца Паисия и св. Тихона Задонского и после них, до дня сегодняшнего.

Экзегеза Ветхого Завета у румын

Хотя на земле современной Румынии христианство начало укореняться еще со II века, чтобы в XI веке полностью возобладать среди этих дакско-романских племен, все-таки самобытная румынская культура начала формироваться только в XVI и XVII веках. Начало своей богословской мысли православные румыны охотно связывают с именами преподобного Иоанна Кассиана, Дионисия Младшего, научного обоснователя христианской веры, и с другими скитскими монахами, которые писали на латинском языке, а воспитаны были на византийских богословских и духовных преданиях и очень рано осуществили духовное единение Востока и Запада (преподобный Иоанн жил в IV веке). Миссионерское духовное влияние на православных румын было, в первую очередь, византийского происхождения, оно пришло к ним через близких славян, а позднее и греков, соответственно через Охридскую архиепископию (к которой долгое время относились Молдавская и Валашская архиепископии) и Константинопольский Патриархат[1]. Румыны долгое время использовали в богослужении славянский язык, как и славянские переводы — в богословии. Только с XVI–XVII веков, когда стали осуществляться официальные переводы богослужебных книг и Священного Писания на румынский язык, начала развиваться и богословская литература на румынском языке. Посредством богослужений и проповедей Библия постепенно входила в жизнь и обычаи народа; одновременно сливались с народной жизнью многие апокрифические ветхозаветные мотивы, с которыми мы встречаемся и у других православных народов.

Румынские княжества, Валахия и Молдавия, приобретают особенное значение, и в них начинается настоящий культурный расцвет после порабощения балканских государств Турцией. Роль, которую до этого на Балканах играли византийцы, болгары и сербы, в XVI и XVII веках переходит к румынским князьям.

---

[1] *De la théologie Orthodoxe Roumaine.* С. 5, 97.

В румынских княжествах, особенно в Молдавии, происходит настоящий духовный симбиоз православных народов и исключительный духовный и культурный подъем, особенно в архитектуре и иконописи. Это было одновременно и время национального объединения румын и развития румынского народного самосознания, коренящегося на смиренном усвоении византийского и славянского духовного и богословского искусства через долгое использование греческих оригиналов и славянских переводов, как и греческой и славянской письменности. Особый толчок к духовному развитию Валахии и Молдавии дал **св. Никодим Тисманский**[1], который на протяжении второй половины XIV века осуществил организацию монашества в валашско-молдавских областях, пересадив на румынскую землю дух возрождения святогорского исихазма, чье благотворное действие ощутили в то время все православные народы[2]. (Никодим Тисманский по своему происхождению был сербом.)

Самой любимой книгой Ветхого Завета у румын были псалмы Давида. Они очень рано были переведены на румынский язык и часто переписывались и издавались. Остальные книги Ветхого Завета переводились постепенно (первым был переведен Новый Завет). Сначала использовались так называемые Палеи (отрывки из ветхозаветных книг)[3], а первое полное издание румынского перевода Ветхого Завета осуществлено в 1688 году в Бухаресте. (Это было одновременно и первым румынским изданием целой Библии.) Это издание Библии на румынском языке послужило основой для унификации румынского языка и развития самобытной румынской литературы[4]. Что касается самого толкования ветхозаветных книг, оно долгое время ограничивалось лишь толкованием имеющихся в проповедях и переводах духовных текстов, которые появились сначала в монастырях, а оттуда распространялись и благотворно влияли на широкие народные массы. Огромное влияние на народную набожность оказывали и антологии библейских текстов, как, например, антология под названием Цветок даров (Floarea darurilor), составленная из Книги пророка Исаии, Притчей Соломона, Псалтири, Книги

[1] Литературу о нем. см. в ИАБ (по именному указателю). — *Ред.*
[2] *L'Église Orthodoxe Roumaine.* С. 7–8. [По 2 изд. с. 11.]
[3] См. выше, с. 122. — *Ред.*
[4] *De la théologie Orthodoxe Roumaine.* С. 68–69.

Иисуса, сына Сирахова, и других библейских книг. Это были нравственно-поучительные антологии, предназначенные для морального и духовного просвещения народа. Поэтому неудивительно, что в народном фольклоре, притчах, набожности можно встретить многие элементы, появившиеся на основе Ветхого Завета. Эти элементы свидетельствуют, что Ветхий Завет изучался и проникал в народ или через чтение канонических книг, или опять-таки через распространение некими еретиками ветхозаветных апокрифов. Следует подчеркнуть, что этому проникновению Ветхого Завета в народ способствовал, особенно в Трансильвании, кальвинизм. Под влиянием кальвинизма тогдашний игемон ввел в 1657 году в качестве предмета для вероучения чтение Ветхого Завета, особенно Псалтири и Десятисловия[1].

В XVII и особенно в XVIII веке был основан целый ряд духовных школ. Это дало толчок развитию богословской науки, преимущественно изучению Священного Писания Ветхого и Нового Завета как основного источника каждого истинного богословия[2]. Однако, это все еще то время, когда было необходимо, в связи с простотой широких народных масс и неразвитостью глубокой богословской мысли и науки, изучать Священные Книги и доносить до народа их завет в повествовательно-поучительной форме. Ту же цель ставила перед собой и церковная живопись, богатая библейскими ветхозаветными и новозаветными темами, которые изображались не только внутри храмов, но и на их внешних фасадах. Такая живопись на внешних фасадах не встречается в таком объеме нигде, кроме Румынии XV–XVII веков, особенно в Молдавии: храмы монастырей Молдовица, Воронеца, Сучевица и др. превращены в библейские «хрестоматии» для народа; через них, наглядным способом, сообщается присутствие не только библейских событий и библейских лиц, но и самого библейского духа и внутреннего этоса Откровения Божиего. И не только живопись и иконопись этих храмов, но и их архитектура как творческое продолжение византийско-славянской иконописи и архитектуры свидетельствуют собой и своими ритмами о присутствии этой преображенной духовной реальности, которую можно стяжать и пережить, только истинно переживая и приобретая внутреннее благоухание откровения слова Божия. Отнюдь не случайно,

[1] Там же. С. 30, 69. [2] Там же. С. 86–87.

что появление всех этих архитектурно-художественных шедевров связано, косвенно или непосредственно, с личностью молитвенного молчальника и исихаста прп. Никодима Тисманского и с его многочисленными учениками, которые из Валахии разошлись по Молдавии и Трансильвании и оказывали духовное влияние не только на монашество и простой народ, но и на многих последующих румынских князей, ктиторов этих храмов (Мирча Старый, Александр Добрый, Стефан Великий, Негой Бессараб, Константин Бранкован и др.)[1]. Эти работы, действительно непревзойденной красоты, свидетельствуют о том, что румынская душа в самом деле стала душой библейской и обрела раз и навсегда православный лик и облик. Через них румынский кочевой народ окончательно преобразился в народ Божий. Как таковые, эти работы остаются нерушимой духовной основой румынского национального бытия и безошибочным критерием его будущей духовной и культурной истории, до наших дней и вовеки.

Именно это однажды целостно пережитое и через творения проявившееся православное толкование библейского Откровения послужило главным хранителем национального и духовного единства румынской души во времена тяжелых искушений. Главным источником этих искушений была раздробленность румынских территорий и подверженность различным политическим и культурным влияниям. Сначала огромное давление кальвинизма в Эрдели, а потом, в конце XVII века, насильно навязанная Трансильвании (1698) уния сильно отразились на церковной и народной жизни православных румын. Это, прежде всего, видно по школам, которые в XVII веке начали формироваться по западным образцам (других образцов не было), а позднее основывались и на известных богословских течениях, появившихся под влиянием этих школ. Переломный период в национальной и культурной истории православных румын наступил в XVIII и первой половине XIX века. Это было время национального и духовного объединения, окончательно осуществившегося во второй половине XIX века (независимое румынское государство провозглашено в 1877 году, а Церковь провозглашена автокефальной в 1885 году). Стремление к утверждению национальной и духовной самобытности,

---

[1] *L'Église Orthodoxe Roumaine*. С. 7. [По 2 изд. с. 11. Оригинальные написания последних имен: Néagoe Bassarabe, Constantin Brîncoveanu.] См. также: *Iorga*. Relations entre Serbes et Roumains. С. 6–8.

развившееся в контексте европейской просвещенности и романтизма, как и национального самосознания, возросшего из идеи Французской революции и приближения к латинскому Западу через все большее подчеркивание дакско-романского происхождения и самосознания, — все это не могло не привести к серьезному кризису православного духовного и экзегетического наследия румын. Попытка отгородиться от славян и славянского влияния, от греков и византийских преданий, связь, через введение латиницы, с латинским неправославным культурным окружением оставила глубокий след на развитии румынского общества и временами ставила под сомнение валашско-молдавское церковное предание. Это особенно относится к румынской интеллигенции нового времени и школьному богословию, которое, наряду со своим выраженным полемическим характером в отношении римокатолицизма и протестантизма, методологически просто «порабощено» именно тем, против чего оно борется. Это во многом относится и к экзегезе как Ветхого, так и Нового Завета. Рационализм школьного богословия как будто и здесь моментами нарушает целостный подход к чудесной тайне слова Божия, настолько близкий душе простого румынского народа (как и остальных православных народов), воспитанного прежде всего богослужением, постом и молитвой. В том, что это сильное влияние просвещенности и романтизма в конце концов не возобладало, нужно благодарить именно то народное благочестие и духовное движение, во главе которого стоял прп. Паисий Величковский, о котором мы уже говорили и которое было и осталось сильным противовесом всем неправославным течениям на Румынской земле.

ЭКЗЕГЕЗА ВЕТХОГО ЗАВЕТА В XIX ВЕКЕ

В XIX веке началось быстрое национальное пробуждение и формирование балканских православных государств, а в православной России появились великие духовные течения и противоречия. Коренные изменения в культуре и народной жизни, происходившие в это время, отражаются и на церковной жизни. Стремление присоединиться к европейским общественным и духовным течениям у одних и поиски собственных исторических корней и самосознания у других, как и столкновение между этими двумя противоположными стремлениями — это основные импульсы, под влиянием которых появляется и начинает развиваться богословская мысль этой эпохи. Как все эти духовные движения и события отразились на отношении к Ветхому Завету в отдельных православных землях, будет вкратце сказано при дальнейшем изложении истории ветхозаветной экзегезы.

Ветхозаветная экзегеза у русских

Мы уже упомянули, говоря об *александровской эпохе*, что для России начала XIX века характерно стремление к «внутреннему христианству», которое сопровождается презрением к «внешней церковности», и все это во имя «света Божественной Книги», т. е. Священного Писания. Носителем этой, так называемой, «внутренней веры» и «библейской религии» был **князь [А. Н.] Голицын**[1], обер-прокурор Святейшего Синода, который пытался через официальные государственные и церковные органы навязать свои идеи целой России. Под влиянием Библейского общества, которое тогда было очень активно в России, и по предложению князя Голицына был поднят вопрос о переводе Священного Писания на русский язык «для частного использования». Сначала был переведен Новый Завет (напечатан в 1820 году), а потом началась работа по переводу Ветхого Завета. Из Ветхого

[1] ПЭ XI, 695–697. Масон, член ложи «Общество Грабянки» («Общество людей нового Израиля/Народ Божий») (*Серков*. Русское масонство. С. 250, 1051). — *Ред.*

Завета сначала была переведена Псалтирь, а затем, под руководством архимандрита Филарета, ректора Петербургской духовной академии, начался перевод Пятикнижия. За основу перевода архимандрит Филарет взял еврейский масоретский текст (он издал и Записки на Книгу Бытия в 1816 году). Во время работы над переводом Пятикнижия на поверхность всплыло несоответствие еврейского масоретского текста и перевода Септуагинты, с которого был сделан славянский перевод. Учитывая различия этих двух текстов и то, что масоретский текст был принят в качестве «оригинала», появилась точка зрения о необходимости написания предисловия к новому переводу, в котором объяснялись бы различия масоретского текста и славянской Библии. Предисловие написал сам архимандрит Филарет как председатель комиссии. Новый перевод Пятикнижия на русский язык был напечатан в 1825 году, но из-за перемен, произошедших в государстве, он никогда не появился в продаже; более того, перевод был сожжен, а Библейское общество и его работа в России запрещены. Это произошло как результат реакции церковных кругов против «библейской религии» Библейского общества и князя Голицына, которые пытались каким-то всеохватывающим мистицизмом, явно протестантски настроенным, заменить историческую сущность Православной Церкви. Носителями реакции были **архимандрит Фотий [Спасский]**[1] — к сожалению, и сам самозваный харизматик, и с ним — **князь [А. С.] Шишков**[2]. Эта реакция несла в себе нечто болезненное: она не только не чувствовала требования времени и его нужд, но и во многом была далека от живых и древних церковных преданий. Это была больше реакция какого-то апокалиптического страха перед официальным мистицизмом, в котором усматривалась подготовка революции и в котором архимандрит Фотий находил дух антихриста. В то время мало кто знал о святых отцах, и сам архимандрит Фотий «только Библию знал и ее читал»[3], как и его противники. В академиях в основном вместо

[1] *Филарет*. Обзор русской духовной литературы. С. 445–451; РБС XXII, 206–209. — *Ред.*

[2] А. С. Шишков был адмиралом, министром народного просвещения, президентом Российской академии, однако княжеского титула не имел. См. о нем: РБС XXIV, 316–320. Кратковременное увлечение А. С. Шишкова масонством ограничилось почетным членством в ложе Нептуна в Кронштадте в 1780–1781 гг. во время службы на флоте (*Серков*. Русское масонство. С. 899–900, 950). — *Ред.*

[3] «Одну св. Библию имею и оную читаю» // *Флоровский*. Пути русского богословия. Гл. V, 6. С. 157. — *Ред.*

святоотеческих толкований давались толкования немецких теологов и других иноверцев. Восставая против негативных влияний Запада, архимандрит Фотий и его приверженцы (особенно князь Шишков) восстали принципиально и против народного языка в Библии, считая его простонародным[1].

Митрополит Филарет Московский (1782–1867)[2], который как архимандрит был председателем комиссии по переводу Ветхого Завета на русский язык и который занимал совершенно трезвую позицию по отношению к мистическим соблазнам своего времени, ощутил, что реакция подобного рода на такие серьезные проблемы — болезненна и, как он сам говорил, «обратный ход ко временам схоластическим». Он почувствовал, что за соблазном и мистицизмом этого времени скрывается живая религиозная жажда, поэтому и принял участие в работе Библейского общества и в переводе Библии на русский язык. Он это сделал по причине, «да не отымется хлеб чадом», т. е. слово Божие, и чтобы кто-нибудь другой не взялся за дело, принадлежащее Церкви[3]. По мнению митрополита Филарета, до живых сил веры нельзя дойти без изучения Священного Писания; потеря интереса к Библии и мнение, что она только для храма и священства, вызывали глубокую боль. Подобное понимание, к сожалению, было весьма распространено; некоторые заходили так далеко, что считали, что чтение Священного Писания простым народом опасно для его духовного здоровья! В противоположность такому уродливому пониманию митрополит Филарет отстаивал правильную церковную позицию, согласно которой библейское послание должно быть усвоено лично; старые толкования не исключают потребности в новых, при условии, что они не изменяют церковному духу и живому историческому Преданию, так как недостаточно пассивно принять веру и ее истины, необходим поиск живой встречи с вечно живым и вечно присутствующим Богом, как и приложение максимальных усилий для более глубокого изучения Божией

---

[1] *Флоровский.* Пути русского богословия. [Гл. V, 5–6.] С. 150, 156–158.

[2] Литература (не исчерпывающая): Библиографический указатель опубликованных трудов святителя Филарета, митрополита Московского и Коломенского, и литературы о нем. М., 2005. Сведения о масонстве свт. Филарета (*Серков.* Русское масонство. С. 833, ср. с. 1107: «возможно, посещал собрания ложи» «Умирающего сфинкса»; разрядка моя. — *А. Д.*), основанные на слухах, не доказаны, что следовало бы оговорить непосредственно в словарной статье в книге Серкова. — *Ред.*

[3] *Флоровский.* Пути русского богословия. [Гл. V, 7.] С. 166, 170.

воли, выраженной через слово Божие и символ веры. Христианство, по правильному пониманию Филарета, не юродствование и невежество, но премудрость Божия, открытая и дарованная человеку. Поэтому его основной целью было сделать библейский и вообще богословский завет общедоступным, а это было именно тем, что его противники считали ненужным и даже опасным, мотивируя это тем, что непросвещенные люди, читая и истолковывая Священное Писание и догматы веры, впадут в обман и заблуждение[1].

Кроме того, митрополит Филарет как богослов и проповедник был, прежде всего, библейски настроен. В своих проповедях он, в первую очередь, занимался толкованием слова Божия. При этом он не просто ссылался на библейские тексты: его мысль органически произрастала из них. Для него, по замечанию Бухарева, библейские тексты «имеют значение нисшедших из своей неисследимости к нашему разумению мыслей самого Бога, живого и самопремудрого»[2]. План богословских наук Филарета был, прежде всего, планом библейского богословия. По его представлению, задача всей богословской системы состоит именно в правильном сборе отдельных фактов и истин Откровения. История предшествует системе, Откровение дано в живой истории и через реальные события. Митрополит Филарет настолько превозносит значение Священного Писания, что временами складывается впечатление, что он рассматривает его как самодостаточный источник веры, преуменьшая этим значение Предания. Но он в то же время подчеркивает, что Библия дана Церкви и хранится в Церкви, что Писание — это записанное Предание, неизменное продолжение Предания. Таким образом, когда он говорит о самодостаточности Писания, он имеет в виду не просто книгу, но живое слово Божие, которое живет в Церкви и которое этой Церковью истолковывается. Точно так же и Предание для него не просто видимое и словесное предание учения, правила, обряда, но прежде всего невидимая передача благодати и освящения Духом Святым, и это всегда в Церкви и через Церковь. Дух Святой — это та животворная сила, которая открывает истину слова Божия и ведет в него и в его смысл. Эта церковность и воцерковленность библеизма Филарета знаменует возвращение к святоотеческому стилю и способу богословствования и экзегезы.

---

[1] Там же. С. 172–173. [2] Там же. [Гл. V, 8.] С. 177–178.

«В каждой черте слова Божия, — говорит митрополит Филарет, — скрывается свет, в каждом звуке — премудрость»[1]. Священное Писание — не только слово о Боге, но само слово Божие, и это не просто слово, однажды изреченное и записанное; оно деятельное и делотворное слово, которое действует всегда и вечно. Этим он не отрицает Священное Предание и его значение для толкования, но ставит вопрос различности Предания веры и предания школы, т. е. схоластического предания; это проблема, которая его постоянно интересовала. Предание, живое и животворное, это нечто совсем другое, чем призыв к «преданию» и его внешнее цитирование, которое, как правило, обычно для школьного богословия. Митрополит Филарет имел сильно развитое чувство истории. Для него Библия в целом — прежде всего историческая книга: она начинается с истории создания неба и земли, а заканчивается историей сотворения «нового неба и новой земли» [Откр. 21, 1]. Таким образом, в ней записана вся история мира. И это — священная история, история союза Бога и человека, и следовательно — история Церкви. По мнению митрополита Филарета, история Церкви начинается в Раю, даже раньше — вместе с историей сотворения мира. Уже само сотворение мира является некой подготовкой для создания Церкви (мысль св. Григория Нисского и прп. Максима Исповедника), а это бывает по причине того, что цель, для которой создано царство природы, находится и осуществляется в Царстве благодати. Этот одаренный православный мыслитель XIX века воспринимает всю историю как путь Бога к человеку и путь человека к Богу. Этот священный пульс времени и истории он особенно сильно чувствует в Ветхом Завете. Ветхий Завет — это время прообразов и Богоявлений, многочисленных и многообразных [ср. Евр. 1, 1], и одновременно движение избранных в человечестве к сретению с приближающимся Богом. Филарету очень близко христологическое восприятие сотворения человека. «Корень и начало Христова святого человечества, — говорит он, — находились в человеках от самых первых прародителей»[2]. Таким образом понятый весь Ветхий Завет представляет собой некий вид родословной Спасителя. Конец Ветхого и начало Нового Завета — есть благовещение Богородицы.

В своих богословских размышлениях митрополит Филарет всегда исходит из факта Откровения и возвращается к фактам. Он

[1] Там же. С. 178.
[2] Там же. С. 178–180.

никогда не отрывается от истории за счет абстрактного теологического созерцания: Тайны Божии он всегда созерцает в их историческом Откровении и осуществлении. Так и вся история открывается перед ним как единственное и величественное явление Божественной славы и Божественной любви, посредством которого Бог дарует Себя и открывается Своим творениям. Очень важно подчеркнуть и следующую позицию митрополита Филарета: он считал, что когда речь идет о вопросах и вещах, не подлежащих земному опыту, бесполезно полагаться на собственный философствующий разум; в таких случаях всегда нужно следовать Откровению и тому толкованию слова Божия, которое исходит от людей, которые больше нас молились, подвизались, которые очистили свою внутреннюю и внешнюю жизнь и в которых вследствие этого очищения яснее проявился лик Божий и в чистоте сердца открылось чистое созерцание. Этот экзегетический метод Филарета органически связывается с духом древних святоотеческих экзегетических преданий и как таковой остается актуальным и до сегодняшнего дня для каждого настоящего толкователя слова Божия[1].

О митрополите Филарете говорят, что он не имел прямых учеников, не создал свою школу, но он «создал нечто большее — духовное движение»[2]. Это движение, основателем которого он был, со временем сблизилось, особенно через его ученика **[архим.] Макария (Глухарева)** (1792–1847)[3], с движением молдавских старцев, которых собрал около себя Паисий Величковский, и их учеников, пришедших в Россию. И те и другие были основоположниками

[1] Там же. С. 181–182. Наиболее значительным произведением этого выдающегося богослова и проповедника являются «Слова и речи». Особое значение представляют размышления Филарета о тайне Креста и Искупления.

[2] *Флоровский*. Пути русского богословия. С. 182. — *Ред.*

[3] О нем см.: *Филарет*. Обзор русской духовной литературы. С. 469–471; *Филимонов Д. Д.* Материалы для биографии основателя Алтайской миссии архим. Макария. М., 1888; *Иннокентий (Ястребов)*. Архим. Макарий — основатель Алтайской духовной миссии. СПб., 1892; *Комаров Н. П.* Архим. Макарий, первый алтайский миссионер. ²М., 1892; *Макаревский М. И.* Жизнеописание архимандрита Макария (Михаила Глухарева), основателя Алтайской миссии. СПб., 1892; *Тихомиров Б. А.* Перевод Ветхого Завета архимандрита Макария (Глухарева) среди русских переводов первой половины XIX столетия // Церковный вестник 2003, № 10 и 11. Письма архим. Макария издавались в Томске (1903) и Казани (1905). Посещал собрания московского масонского «теоретического круга» (*Серков*. Русское масонство. С. 244, 1032). — *Ред.*

огромной волны переводов святоотеческих творений на русский язык, что имело далеко идущие последствия как для экзегезы, так и для русского богословия XIX и XX веков. Посредством основания благодаря этому движению новых созерцательных монастырей в России началось возвращение к живым преданиям духовной жизни, что привело к уничтожению влияния нездорового мистицизма и всего того, что из него рождалось.

Макарий (Глухарев), основатель Алтайской миссии, вновь поднял вопрос о переводе Священного Писания на русский язык. Он считал, что пришло время, чтобы «из чистейших, драгоценнейших веществ российского слова создать словесный храм Премудрости Божией». При этом он напоминал об уже выполненном переводе с еврейского языка Пятикнижия. Но Святейший Синод, указом провозгласив его «непризванным истолкователем судеб Божиих» (потому что он приводил примеры гнева Божиего, который проявлялся из-за неуважения к слову Божиему), наказал его «молитвенной епитимьей» (ежедневным служением Литургии в течение шести недель!). Но это ему не помешало и далее заниматься переводами Священных Книг; в дальнейшей работе его остановила смерть[1].

Переводом Ветхого Завета занимался и **[прот.] Герасим Павский** (1787–1863)[2], известный гебраист, близкий кругам Библейского общества, для которого он перевел Псалтирь и наблюдал за переводом Пятикнижия, о котором уже говорилось. Он занимался переводами и их тайным печатанием и распространением и после запрещения Библейского общества, за что и был осужден со стороны церковных властей, но это не единственная причина. Создавалось впечатление, что он очень ограничивал значение мессианских пророчеств, сомневаясь в аутентичности некоторых ветхозаветных книг и текстов. Ему свойственен литературно-критический подход к Ветхому Завету, который согласовывался с его религиозным рационализмом. У него ясно выражено стремление к сведению религии на мораль и Христа — к роли простого Учителя. Судя по всему, в его позиции по отношению к Откровению есть что-то еврейско-протестантское, что и было одной из основных причин реакции против его переводческой деятельности[3].

---

[1] *Флоровский*. Пути русского богословия. [Гл. V, 9.] С. 189–191.

[2] *Русские писатели-богословы. Вып. 2.* С. 161–166; РБС XIII, 103–109. — *Ред.*

[3] *Флоровский*. Пути русского богословия. [Гл. V, 10.] С. 194–196.

Эти и подобные нездоровые элементы у отдельных приверженцев этого библейского движения, чья цель сама по себе была законной — донесение Библии до народа, вызвали дальнейшую негативную реакцию. Эта реакция иногда доходила до такой крайности, как уменьшение значения Библии за счет преувеличения значения Предания (Афанасий Дроздов[1]), а старославянскому переводу придавалось исключительное значение, как это и было сделано с Вульгатой на Западе, чтобы он стал общеобязательным, и все это с тем, чтобы помешать употреблению русского языка. Но все-таки все эти споры вокруг Библии и ее перевода и толкования послужили основой для возникшей позже русской библейской науки и библейского богословия и пробудили интерес к Библии и ее проблематике в широких слоях русского общества. Первым положительным результатом переживаемого периода было рождение живого чувства к Откровению, развитие того, что отцом [Георгием] Флоровским называлось «интуицией священной истории»[2]. В богословии этого периода начинается соединение философской мысли и свидетельств Откровения; одновременно пробуждается историческое ощущение — одна из основных характеристик русского духовного развития [позa]прошлого столетия. Споры и столкновения вокруг перевода Священного Писания на русский язык продолжались еще долгое время, так что первое официальное синодальное издание Ветхого Завета началось только в 1868–1875 годах. Это издание было основано на еврейском масоретском тексте и включало второканонические книги[3].

В этом синодальном переводе многих смутили различия со старославянским текстом, полученным из греческого перевода Септуагинты. Особенно критически к синодальному переводу отнесся [свт.] **епископ Феофан Вышенский (Затворник)**[4]. «Еврейская Библия к нам нейдет, — говорит св. Феофан, — потому что никогда не было ее в Церкви и в церковном употреблении. Поэтому принимать ее значит отступать от того, что всегда было

[1] Афанасий (Дроздов), архиеп. Астраханский и Енотаевский (1800–1876). См. о нем: ПЭ III, 712–713. — *Ред.*

[2] *Флоровский*. Пути русского богословия. [Гл. V, 12.] С. 232.

[3] Там же. [Гл. VII, 4.] С. 351.

[4] *Русские писатели-богословы. Вып. 2.* С. 195–212; ИАБ IX, 673–794 (и по именному указателю). Годы жизни: 1815–1894. — *Ред.*

в Церкви»[1]. Епископ Феофан не был против русского перевода, но был против еврейского текста как основы для этого перевода[2]. Он предлагал издать общедоступные толкования Библии по переводу Септуагинты, чтобы этим нейтрализовать перевод с еврейского. Он и сам вынашивал мысль о переводе Священных Книг с греческого на русский язык, но не успел этого осуществить. Он написал и издал обширное Толкование 118-го псалма[3]. По толкованию св. Феофана, царь Давид хотел и желал этим псалмом передать весь свой опыт своему сыну Соломону; этот псалом является руководством для каждого человека в течение всей жизни и «предметом для постоянного размышления и средством для всегдашнего углубления в тайны законоположения Божия»[4].

Св. Феофан Затворник был человеком созерцательной природы. Воспитанный в Академии на принципах романтической психологии и натуралистической философии прошлого столетия, он в своем толковании тайны Божиего творения и его природы излагает учение о всеобщей «одушевленности» мира, о «лествице невещественных сил» в природе. Здесь речь идет, по его пониманию, о силах, которые образуют «вещи» с помощью Божиего Промысла. «Всякая вещь имеет свою невещественную силу, которая ее образует и держит, как ей положено при создании». Эти силы — «душевного свойства», поэтому «вещам присуща некая способность инстинктуального чутья. Совокупность этих сил образует “душу мира”. Это их общий субстрат. Мировая душа и есть единственный объект прямого воздействия Божия, на отдельные вещи и “силы”

---

[1] *Флоровский*. Пути русского богословия. С. 352. — *Ред.*

[2] Позиция еп. Феофана была выражена в статье «По поводу издания Священных книг Ветхого Завета в русском переводе» в «Душеполезном чтении» (1875. Ч. 3. № 11. С. 342–352, и отд.). Ответом послужила публикация П. Горского-Платонова (Несколько слов о статье преосвященного епископа Феофана... // Православное обозрение. 1875. Т. 3. № 11. С. 505–540), затем последовали ответные работы еп. Феофана в «Душеполезном чтении» (1876. № 5 и 9) и «Церковном вестнике» (1876. № 19 и 23), отраженные также в отдельных публикациях «О нашем долге держаться перевода LXX толковников» (М., 1876. 19 с.) и «Об употреблении нового перевода Ветхозаветных Писаний» (М,, 1876. 8 с., из ДЧ), и реплика П. Горского-Платонова (О недоумениях, вызываемых русским переводом св. книг Ветхого Завета // Православное обозрение. 1877. Т. 1. С. 69–104, 260–284). — *Ред.*

[3] Его толкование псалма 118 имело несколько переизданий. Последнее издание в Jordanville в 1976 году [и новые репринты и переиздания с 1990-х гг.].

[4] *Феофан Затворник*. Псалом 118. С. 5.

Бог воздействует не непосредственно. “Идеи всех тварей” вложены в мировую душу при ее создании, и она их “инстинктивно” осуществляет, в надлежащие сроки, <...> “по мановению и возбуждению Божию”. Есть в природе некая отзывчивая и творческая мощь. “Когда Бог говорил: да произрастит земля былие травное [Быт. 1, 11], то ему внимала душа мира и исполняла повеленное”. Мир,» — по учению св. Феофана, — «двойственен в своем составе»: он обладает «душой» и материей. В душе находится и таинственно присутствует «“образ того, что надо сделать из стихии”»[1]. Это Феофаново понимание и толкование сотворения мира очень близко святоотеческому пониманию, но содержит и элементы, типичные для этого периода XIX века.

Из богословско-аскетических писателей этого времени назовем **[свт.] Игнатия Брянчанинова**[2], который в своих аскетических трудах часто обращается к ветхозаветным темам. У епископа Игнатия [наблюдается] психологический и аскетическо-нравственный подход к Ветхому Завету. Он истолковывает отдельные места Ветхого Завета *типологически-символическим* методом, вообще свойственным аскетической литературе с древнейших времен. По его мнению, все события, лица и слова приобретают субъективный, личностный характер. Ветхозаветные персонажи и события уходят вовнутрь, становятся символами личных душевных и духовных состояний. Так, например, беспокойный царь Саул изображает «мой ум», поставленный и помазанный Богом при основании Израильского царства, т. е. при сотворении мира, в качестве царя, господина души и тела. Попиранием заповедей Божиих разум лишается своего достоинства и благодати, как Саул лишился царства; душевные и телесные силы отказываются ему подчиняться, и демонические силы начинают господствовать над ним. Истолковывая 1-й псалом, Игнатий называет звуки Псалтири Давида небесными звуками; его цель — помочь человеку постичь блаженство, которое состоит в ненасытной любви к Божиим заповедям. Блаженный муж из 1-го псалма означает сердце, которое горит огненным желанием исполнить волю Божию. Дерево, посаженное у источника вод, — это ум и сердце, погруженные в закон

---

[1] *Флоровский*. Пути русского богословия. [Гл. VII, 8.] С. 399.

[2] Библиография творений и исследований: *Игнатий Брянчанинов*. ПСС. Т. 4. С. 644–776; ИАБ IX, 608–672. Годы жизни: 1807–1867. — *Ред.*

Божий[1]. Излагая повесть о патриархе Иосифе с краткими объяснениями, Игнатий называет Иосифа прообразом Христа, а его жизнь приводит в качестве примера страданий добродетельного человека. Книга Бытия, по учению Игнатия Брянчанинова, дышит «юностью политического мира», тот, кто часто погружается в созерцание этого мира, сохраненного библейскими проповедями, ощущает, как летним утром, его свежесть и юность, его душа молодеет созерцанием этого мира и разговором с ним. По сравнению с этой библейской юностью и свежестью современный мир представляется епископу Игнатию постаревшим и разлагающимся[2].

Епископ Игнатий писал и об *образе Божием и подобии* в человеке[3] и оставил также таинственное объяснение 99-го псалма[4]. По мнению Игнатия, Бог изображается в человеке, т. е. отражается в нем, как солнце в простой капле воды. Сотворение мира — это преддверие, подготовка к сотворению человека; человек по природе троичен, сотворен по образу Пресвятой Троицы[5]. Образ Божий — это сущность души, которая остается и после грехопадения человека, дух человека — совокупность ощущений сердца. Только человек обладает духовным чутьем, т. е. духом, которым человеческое сердце отличается от сердца животного. Подобие — это человеческие «душевные свойства»: человек создан «бесконечным, премудрым, благим, чистым, нетленным, святым, чуждым всякой <греховной> страсти». Страдания и муки не свойственны его природе, они последствия и свидетельство человеческого грехопадения. Истолковывая слова: «Воскликните Богови вся земля» (Пс. 99, 1), — [свт. Игнатий] под «землей» подразумевает человека, из земли созданного. Человек не только сам сотворен из земли, его душа погребена в теле — земле, которое опять, после отделения от него души, опускается в землю. Только тогда, когда целый человек соберется с собой и в себе, смогут воскликнуть Богу «вся земля» и «все кости», т. е. все человеческие силы и свойства, собранные Богом и молитвой[6].

---

[1] См.: Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова. Аскетические опыты. Т. 2. Jordanville, 1966. С. 4. [*Игнатий Брянчанинов*. Аскетические опыты. С. 8.]

[2] Там же. С. 31. [Там же. С. 39–40.]

[3] Там же. С. 103–109. [Там же. С. 128–136.]

[4] Там же. С. 261–264. [Там же. С. 322–327.]

[5] Там же. С. 104. [Там же. С. 129.]

[6] Там же. С. 106–107, 261. [Там же. С. 131, 322.]

Что же касается школьного богословия этого времени и школьных богословов, то у большинства из них замечена тенденция, преобладающая в то время на Западе, к занятию критическо-литературными, археологическими и текстуальными проблемами Ветхого Завета. Проблема текста и перевода на русский язык была долгое время очень актуальна. При работе над переводом вновь становилось ясно, что отношение между масоретским текстом и переводом Септуагинты, как и других, отсюда полученных переводов, очень сложное, и вопрос не может быть решен простым выбором одного из них: иногда при переводе следует выбирать «еврейскую истину», а иногда ее греческое прочтение и переведенное толкование, а это значит, что основной текст должен быть сравнительным текстом (славянский перевод этим, в сущности, и был)[1].

[1] Выдающимся библеистом этого периода был **А. А. Олесницкий** (1842–1907) [*Русские писатели-богословы. Вып. 2.* С. 155–159]. Больше всего его интересовала история библейской литературы и поэзии. (См., например, его работы о Книге Притчей, о Песне Песней, о рифмах и размерах библейской поэзии, о древнееврейской музыке. Он вел исследовательскую работу также в Палестине. Плодом этих исследований является его обширный труд «Ветхозаветный храм в Иерусалиме». [СПб.,] 1899.) Олесницкий был профессором Киевской [духовной] академии. Из петербургских библеистов следует назвать [свящ.] **Н. [П.] Вишнякова** [ПЭ VIII, 612–613] и **Ф. Г. Елеонского** [*Русские писатели-богословы. Вып. 2.* С. 97–101]. Русские библеисты этого периода широко пользовались переводом «Введения» Кейля. Представители ортодоксального протестантизма, такие как [Э. В.] Генгстенберг [ПЭ X, 571] и Хеферик, многих привлекали своим мессианским или «христологическим» толкованием Ветхого Завета. Это была определенного рода философия истории как подготовки к Евангелию, которая временами превращалась в смесь протестантской ортодоксии и средневекового иудаизма. Из русских библеистов необходимо назвать также имена **А. И. Сперанского**, занимавшегося проблематикой Ветхого Завета (в трех отдельных исследованиях [«Краткий исторический очерк судьбы неканонических книг Ветхого Завета»; «Свидетельства новозаветных священных писателей о неканонических книгах Ветхого Завета и значение их на основании этих свидетельств»] он детально изучал проблематику неканонических книг, их судьбу, новозаветные свидетельства о них, а также свидетельства древней Церкви; его работы были напечатаны в журнале ХЧ за 1881 и 1882 годы); **И. С. Якимова** [*Русские писатели-богословы. Вып. 2.* С. 235–238] («Толкование на Книгу св. пророка Исаии» в ХЧ и отдельное издание [СПб., 1883]; «Ветхозаветные Священные книги и вавилоно-ассирийские памятники клинообразного письма: [Актовая речь]» //] ХЧ. 1884. Т. I, II [Т. 1. № 3–4. С. 532–552]; «Где находился [земной] рай: [По поводу сочинения Fr. Delitsch» //] ХЧ. 1882. Т. II); **А. [П.] Лопухин** известен по его капитальному труду, посвященному библейской археологии [«Библейская история при свете новейших исследований и открытий». Т. 1–5. СПб., 1913–1915]; **Ф. Г. Елеонский** [см. выше] напечатал в ХЧ

Нужно заметить, что сороковые годы [поза]прошлого века имели решающее значение для всей последующей истории русского народа и русской мысли. Это годы, когда возник значительный конфликт между так называемыми *западниками* (ведущей личностью религиозного западничества был **[П. Я.] Чаадаев**) и *славянофилами* (во главе славянофилов стоял **[И. В.] Киреевский,** а наиболее значительным среди них был **[А. С.] Хомяков**). Эта борьба развивалась как в историософском, так и в религиозном плане. Это, в сущности, два разных мировоззрения. Центральной проблемой, стоявшей перед русскими мыслителями этого времени, была проблема будущей судьбы русского народа. В русском самосознании этого времени укоренилась идея библейского ветхозаветного избрания и призвания русского народа. С этой идеей, определенно выраженной, мы встречаемся у **[Н. В.] Гоголя**: «Разогни книгу Ветхого Завета: ты найдешь там каждое из нынешних событий, ясней как день увидишь, в чем оно преступило пред Богом»[1]. У того же Гоголя, и не только у него, встречаемся с определенно

(за 1881, 1883, 1884 годы) ряд работ по библейской египтологии. **М. Малицкий** написал исследование «Собственные имена древних евреев и их религиозное значение» (ХЧ за [1882 и] 1883 годы); **И. Орфанитский** — «Пророчество Исаии [о страданиях и прославлении Раба Иеговы]» (ХЧ. 1881. Т. II); **А. И. Глориантов** — «Шестоднев и потоп» (ХЧ. 1883. Т. II) [и целый ряд других работ в том же журнале]. В этот период пробуждается интерес к проблемам библейской критики и критических школ (диссертация **архимандрита** [еп. Рижского] **Филарета (Филаретова)** «Происхождение Книги Иова» ([Киев,] 1872), написанная на основе еврейского текста; Книгу Иова автор рассматривает больше как литературный памятник, что и было причиной запрета защиты диссертации). Наиболее характерным примером историко-критического подхода к Ветхому Завету в начале XX века была работа **П. [А.] Юнгерова** «Общее введение в Священные ветхозаветные книги». Непосредственно до этого была напечатана работа **[Ф. Г.] Вигуру** [ПЭ VIII, 118–119] «Руководство к чтению и изучению Библии» ([Т. 1. М.,] 1897; [Т. 2. М., 1899; Т. 1–2. ²1916]). **П. А. Юнгеров** перевел с греческого на русский: пророков, Притчи, Бытие, неканонические книги. [По-видимому, эта неточная информация заимствована автором из кн.: *Глубоковский*. Русская богословская наука. С. 49. На самом деле Юнгеров перевел не неканонические книги, а пророческие и учительные, и начал перевод исторических книг (а именно Книгу Бытия; перевод последних глав, видимо, не опубликован). Издательским Советом РПЦ недавно предпринято переиздание всех переводов П. А. Юнгерова в 3 томах].

[1] *Флоровский*. Пути русского богословия. [Гл. VI, 6.] С. 262. [«Выбранные места из переписки с друзьями». Гл. XV. «Предметы для лирического поэта в нынешнее время» // *Гоголь*. ПСС. Т. 8. С. 278. Цитата, немного неточная у Флоровского, исправлена по оригиналу.]

выраженной идеей ветхозаветной теократии (θεοκρατία), священного царства. В России эта идея существовала еще раньше, получив более ясные формы под влиянием византийского историософского видения: по ней, царь как Помазанник Господний был носителем и воплощением священной теократии, основанной при царях Давиде и Соломоне. «Вся Библия, — говорит Гоголь[1], — оказывается книгой для царей, нужно только подражать самому Богу, как Он царствовал в избранном народе», нужно «“быть образом <Того> на земле, <Который Сам есть любовь>”»[2].

Эта идея священного царства особенно ясно выражена в религиозно-философской концепции **Владимира Соловьева**. В конце XIX века Соловьев свою унионистскую утопию о соединении Восточной и Западной Церкви основывает, в сущности, на ветхозаветном единстве царской и священнической власти: вечный союз римского Архиерея и русского Царя — основа вселенской теократии, которую проповедует Соловьев[3]. Соловьев определенно называет славянство и Россию «“новым ‘домом Давидовым’ в христианском мире”»[4]. В этом его синтезе царства и священства, существует и третий элемент, также ветхозаветный — служение *пророческое*, *теургическое*. Власть, которая объединяет в себе эти три элемента, является наивысшим и «“полнейшим выражением богочеловеческого сочетания”», она как таковая становится «“настоящим орудием Грядущего Бога”»[5]. Кроме того, Соловьеву свойственна идея мессианского ожидания, которая моментами кажется намного более близкой еврейскому мессианизму ожидания первого пришествия, чем новозаветному и церковному ожиданию Второго пришествия Христа. В конце своей жизни он даже говорит о некой «религии Святого Духа», которая «шире и вместе с тем содержательнее всех отдельных религий»[6].

---

[1] Парафраз Г. Флоровским X главы «Выбранных мест...». — *Ред.*

[2] *Флоровский*. Пути русского богословия. С. 267. [«Выбранные места из переписки с друзьями». Гл. X. «О лиризме наших поэтов» // *Гоголь*. ПСС. Т. 8. С. 256. Точная цитата отмечена внутренними кавычками, восстановленные места заключены в угловые скобки.]

[3] Там же. [Гл. VI, 11.] С. 320.

[4] Из письма к еп. Штросмайеру, 1885 г. // *Соловьев*. Письма. Т. 1. С. 180. — *Ред.*

[5] *Флоровский*. Пути русского богословия. С. 321. [Источник цитаты не указан, найти ее в сочинениях В. С. Соловьева не удалось.]

[6] Там же. С. 463. [Письмо В. В. Розанову от 28 ноября 1892 г. // *Соловьев*. Письма. Т. 3. С. 44.]

Это ожидание нового «эона», нового мира, даже нового Откровения, которое больше напоминает древнееврейское мессианство, чем новозаветное христианское ожидание Второго пришествия Христова, свойственно многим другим русским писателям и мыслителям этого времени. У русских «западников» из-за неосторожного принятия ими европейской «просвещенности» и догматической веры в прогресс это мессианство получает псевдорелигиозные, секуляризованные формы. Уже **[Ф. М.] Достоевский** пророчески ощутил и в своем Дневнике описал тайну вечного «жида» и «жидовства», «жидовскую идею», которая попробует воцариться над человечеством и дать ему «свой облик и свою суть», сделав попытку заменить собой «неудавшееся» христианство[1]. Достоевский, созерцая события через призму «православного Христа», видит эту «жидовскую идею», приближающуюся к своему триумфу, в ее крайне секуляризованном виде иудинского типа (т. е. под видом богоубийства), «в наступающем матерьялизме, слепой, плотоядной жажде личного матерьяльного обеспечения»[2]. Русские «западники» в намерении включить Россию в сферу западной цивилизации брали в большинстве случаев как последнее слово западной культуры и как первый член своего «Верую» западный атеизм. Усвоив атеизм сначала под видом вольтерианства и материализма французских энциклопедистов, потом под видом «атеистического социализма (Белинский), <позднее> материализма 60-х годов» [поза]прошлого века, «позитивизма, фейербаховского гуманизма», и в конце — «экономического», так называемого научного «материализма и» радикального «критицизма»[3], русская интеллигенция этого типа практически усвоила *религию человекобожества и самообожения*[4]. Основным догматом этой религии во всех ее вариантах является вера в природное совершенство человека, вера в бесконечный имманентный (τὰ φυσικά) прогресс, который осуществляется человеческими силами и усилием его разума. Эта религия человекобожества и самообоготворения

---

[1] Ф. М. Достоевский. Дневник писателя за 1874 год. Изд. Ymca Press. Париж. С. 113–114. [Дневник писателя. 1877 год. Март. Гл. III. Status in statu. Сорок веков бытия // *Достоевский*. ПСС. Т. 25. С. 85.]

[2] Там же. С. 113. [Там же.]

[3] *Булгаков*. Героизм и подвижничество. Гл. 2. С. 39. Кавычки поставлены нами. — *Ред.*

[4] Закурсивленные слова — точная цитата из: Там же. Гл. 3. С. 45. — *Ред.*

произросла на почве иудейско-христианской цивилизации и унаследовала от нее библейские структуры и библейское мессианство, только с одной существенной разницей: у нее был другой центр; на место Богочеловека и Его Царства как полноты ветхозаветной и каждой другой истории она поставила человека и его земное царство; человек — единый творец и промыслитель, единственный мессия и единственный Бог, общество и история — его дело и место его самовыражения[1]. Если вся история — дело рук человеческих, то совершенно естественно, что для носителей такого понимания и Библия не слово Божие, но человеческое слово, документ прошлого человечества, настолько же относительный, насколько относительно все человеческое. Неслучайно, что приверженцы этого крайнего рационализма европейского типа на почве православной России вместе с ним усвоили и радикальный и библейский критицизм, который развился, особенно в протестантском мире, в конце прошлого и первой половине этого века. В Советской России этот критицизм практически перестал быть библейским: он перерос в радикальный антибиблейский критицизм, сначала весьма примитивный, однако в новое время пытающийся приобрести более утонченные формы.

Ветхозаветная экзегеза у сербов

Конец XVIII века и начало XIX века было временем национального пробуждения и освободительных войн в Сербии, как и на Балканах вообще. Это было одновременно и время скрещивания различных духовных влияний и течений, которые через Европу доходили и до нас. Особенно это относится к окрестностям Карловацкой митрополии, а несколько позднее — и к освобожденной Сербии. Сербские земли в это время из-за политической раздробленности находились под различными духовными влияниями. Ближе к югу все еще ощущалось сильное влияние Святой Горы и средневековых преданий периода правления Неманичей, заботливо сохраненных прежде всего в монастырях. После переселения в области за Савой и Дунаем из-за подверженности западной культуре, общественному и интеллектуальному влиянию постепенно происходили значительные изменения во

[1] С. Булгаков. Героизм и подвижничество // Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. [М., 1909.] С. 32, 36. [Ср. выше.]

всех областях народной жизни и, естественно, в области богословской мысли. Эти влияния, часто насильно навязанные, смягчались постоянным стремлением сохранить православие, духовными и церковными связями с православной Россией, а также переводами с греческого языка. Но когда мы говорим об этих связях конца XVIII века и всего XIX века с православной Россией и с православными грекоязычных территорий, обычно забывается тот факт, что в то время и греки, и русские были подвержены тем же влияниям.

Целью первых работ по Ветхому Завету этого времени было народное просвещение. Здесь еще не говорится об экзегезе в прямом смысле слова, но в основном — о свободных переводах или упрощенно пересказанных для народа ветхозаветных событиях. Так, например, мы встречаемся со свободно переведенной повестью о Иудифи, которая отсекла мечом голову Олоферну (Буда, 1808). Пересказ этого библейского текста принадлежит **Гавриилу Ковачевичу**. Очень популярной была и Жертва Авраама, которую перевел с греческого языка **В. Ракич**. **Милован Видакович** пересказал Юного Товия (Буда, 1825) и Историю о прекрасном Иосифе. В общем, Буда в это время была значительным сербским культурным центром (здесь в 1804 году напечатана Славянская Библия).

В Буде печаталось и Зерцало **игумена Кирилла Пейчиновича** (1816), написанное народным македонским языком. Игумен Кирилл был значительной личностью своего времени, своего рода просветителем, но святогорского типа. Получив образование в монастырях и на Святой Горе, он простым способом, но совершенно в соответствии с Преданием излагал народу Евангелие и толковал Священное Писание. Кирилл боролся против суеверных народных обычаев, в частности, и против заклания курбана, принятого под влиянием мусульман. Ссылаясь на закон Моисея, он доказывает, что время кровавых жертв как прообраза прошло и настало время бескровной жертвы. Мы, крещеные Духом Святым, говорил он, понимаем то, что написано в Псалтири. У евреев окаменело сердце именно потому, что они не крещены и глухи и немы — «поэтому их Бог назвал Чифути[1], а нас <назвал> Новым Израилем», т. е.

---

[1] Ср. болг. «чифутин» (мн. «чифути») — устаревшее «жид» (Болгарско-русский словарь. М., 1966. С. 716), и тур. Cühut — «еврей» (Турецко-русский словарь. М., 1977. С. 161), образованное от араб. «йахуди» («евреи») с не вполне ясной этимологией (см.: *Lane E. W.* An Arabic-English Lexicon. Part 8. Beirut, 1968. P. 2906).

новыми евреями. Чтобы доказать, что бескровная жертва возвышеннее кровавой, он указывает, что курбан остался от Авраама, а бескровная жертва — от Мелхиседека, который выше его и по чину которого Христос «священник вовек» [Евр. 5, 6; 7, 17][1].

Просветительство типа Кирилла Пейчиновича, подобное по духу просветительству равноапостольного Козьмы Этолийского, было очень мало похоже на просветительство европейского типа, представителем которого у нас был **Досифей Обрадович** [ок. 1742–1811]. Если Кирилл основывается на Предании и вырастает из него, то для Досифея оно «какое-то чудовищное создание», чье платье исписано «скорпионообразными и какими-то тайными фигурами»[2]. Находясь под сильным влиянием европейской просвещенности и философии Вольфа[3], Досифей возвращается к началам естественной религии. Он определенно заявляет: «Все законы основаны на законе естества»[4], — а этот закон, в свою очередь, идентичен закону «Христа Спасителя». Человек, соединенный с природой, соединяется с каждой добродетелью и со всеми добрыми и честными людьми, со своим настоящим благополучием, временным и вечным, и с самим Богом[5]. Возвращаясь к природе, он возвращается к естественному Откровению, которое, по его мнению, вечно, неизменно и единственно. Поэтому для него «род и язык» более неизменны, чем «закон и вера». Вера, это *сверхъестественное* Откровение, Церковь как Предание и как передача библейского Откровения имеет второстепенный и преходящий характер. Самым главным для Досифея является «здравый разум», которому он и предназначает свои советы, чтобы его просветить, пользуясь при этом народным языком для большего успеха. Ему свойственно морализаторство, характерное для его времени вообще, которым, по его мнению, исчерпывается весь закон и пророки[6]. Досифей считает, и такое впечатление складывается из всех его работ, что просвещение ума и облагораживание сердца

С тюркским словом «чуфут» связан ряд топонимов в Крыму, обозначавших еврейские поселения (например, Чуфут-Кале). — *Ред.*

[1] *Пејчиновић*. Собрани текстови. С. 22–24 [цит. с. 22–23].

[2] *Дела Доситеја Обрадовића*. С. 321.

[3] Х. Вольф (1679–1754) — немецкий философ-просветитель. См.: ПЭ IX, 290–292. — *Ред.*

[4] *Дела Доситеја Обрадовића*. С. 5.

[5] *Деретић*. Доситеј Обрадовић. С. 186.

[6] *Дела Доситеја Обрадовића*. С. 5.

достигается скорее чтением Памелы и Телемаха[1] Ричардсона[2], повестей Мармонтеля[3] и других подобных книг и басен, чем библейским Откровением. То, что он пишет, он пишет не согласно библейскому Откровению, а «согласно совести и правилам здравого разума»; стараясь искоренить старые обычаи, он говорит: «Укоренение старых обычаев подобно корню огромного дерева; за сколько лет они углубились далеко в землю, столько и потребуется, чтобы их высушить»[4]. Очевидно, что проблематика Досифея больше не является библейской в прямом смысле слова: не отрицая Бога, он возвращается к естественной религиозности, рассматривая ее и на ней основанный человеческий разум как нечто совершенно самодостаточное. Под «старыми обычаями», которые Досифей пытается искоренить, он не подразумевает только народное суеверие: если бы речь шла лишь об этом, Досифей действительно был бы просветителем типа св. Саввы. Своим рационализмом и деистической религиозностью он, осознанно или неосознанно, вырывает из народной души святосаввские корни и «обычаи», пропитанные соками библейского Откровения, из которого произросла вся тогдашняя сербская духовная культура. Он, и это совершенная правда, нигде категорически не отрицает Священное Писание, даже, кажется, можно заключить из его предисловия к «Басням», что ему близок язык ветхозаветных и новозаветных притч (παραβολή), или, как он их называет, «басен», а через них и библейский символическо-аллегорический морализм как экзегетический метод; однако он очень мало касается Библии и остается весь в просветительской литературе того времени и в древних Баснях Эзопа[5].

Гносеологический метод Досифея не основывался на вере. Он учил, что истина достигается через сомнения и исследования[6].

[1] Вероятно, имеется в виду «Телемахида» Фенелона. — *Ред.*

[2] Ричардсон Самуэль (1689—1761) — английский писатель, родоначальник сентиментализма. Первый его роман «Памела» вышел в 1740 г. (пер. на рус.: СПб., 1787; др. пер. 1796) под пространным заглавием: «Памела, или Вознагражденная добродетель, серия писем прекрасной девицы к родителям, в назидание юношам и девицам и т. д.». — *Ред.*

[3] Мармонтель Жан-Франсуа (1723—1799) — французский писатель, друг Вольтера, автор разножанровых произведений, переводившихся в России в конце XVIII — начале XIX вв. — *Ред.*

[4] *Дела Доситеја Обрадовића*. С. 13, 14.

[5] *Деретић*. Доситеј Обрадовић. С. 38.

[6] Там же. С. 78.

Вера в силу человеческого здравого разума, приближая его к деистическому пониманию того времени, одновременно удаляет его, из-за наивного оптимизма эпохи «просвещенности», от глубины и трагизма библейского видения реальности. Библейское ощущение человеческого падения как источника этого трагизма и греха как помрачения «здорового» разума, как и потребность в очищении от этого помрачения, чтобы разум стал действительно здоровым разумом и познание истины — истинным знанием, — все это совершенно неизвестно Досифею. Никто из младших современников Досифея не ощутил так глубоко опасность, которая скрывалась в его «просветительстве», как Петр II Петрович Негош. В одном из писем он говорит о типе просвещения Досифея следующее: «Просвещение, в котором дурные основы направлены на поругание святыней славянских, — развратно»[1]. Если бы Досифей был одним случайным явлением в нашей культуре, было бы ненужно и говорить о нем, особенно в контексте экзегезы Ветхого Завета. Однако дело обстоит совершенно иначе. Как основатель первого богословского учебного заведения в Сербии и организатор нового сербского просвещения на принципах своей «просвещенности», он во многом определил пути развития нашей новой теологии и культуры вообще. Поэтому искать свою историческую и духовную идентичность и подлинный экзегетический метод и не изучить, с самых основ, наследие Досифея, которое во многом представляет разрыв этой идентичности, было бы бессмысленной работой.

Намного более здравое отношение к библейскому Откровению имел **митрополит Черногорский Петр II Петрович Негош** († 1851)[2]. Негош специально обращался к Ветхому Завету в связи с проблемой сотворения и грехопадения человека в своей религиозно-философской поэме Луч Микрокосма. В «Посвящении» к Лучу Микрокосма Негош высказывает мысль, что природа, «лоно природы» и человеческий разум, человеческая мудрость не в состоянии открыть тайну человека и смысл его жизни. Поэтому Негош говорит о земных мудрецах: «Все их мысли на одном сосредоточены — другого ничего не представляют для меня — только

[1] П. П. Негош. Письмо из Триеста от 3.VIII. 1837 // *Његош*. Цјелокупна дјела. Књ. 7. С. 388–389. См. также: *Атанасије Јевтић*. Из Богословља Светог Саве. С. 120, примеч.12.

[2] См. о нем: *Лавров П. А.* Петр II Петрович Негош Владыка Черногорский и его литературная деятельность. М., 1887. — *Ред.*

через темноту жаждущее блуждание»[1]. Свое понимание тайны человека он основывает на набожности, на «луче», который «сверкает перед глазами», и на «гласе ангела», что значит — на Откровении. Для Негоша жизнь человека на земле — «воспоминание» о своей первой славе; человек «грезит о счастливейшем блаженстве», он «изгнан из врат чудесных». Такой как сейчас, человек — падшее существо, его падение — страшное «падение с неба» и временное заточение «в юдоли печали и скорби»[2]. Сущность человеческого греха состоит в том, что человек утонул во «сне забвения», т. е. в том, что он забыл «блаженное бытие» и вечное блаженство и пал в «мятеж ничтожный», этим отлучив себя от «святилища существа», от места, на котором «созданное существо венчается с зачалом [зачеħем]»[3].

Многие из толкователей работ Негоша приходят на основании Луча к заключению, что он признавал предсуществование души, т. е. в его толковании сотворения мира имеется что-то и небиблейское. Действительно ли это так, или у него речь идет о глубоком духовном понимании Рая и библейского рассказа о Рае, что было свойственно и многим отцам Церкви до него? Одно лишь является фактом: понимание сотворения мира Негошем основано прежде всего на Книге Бытия. Для него творение «венчано с зачалом», т. е. оно имеет свое начало, а это представление чуждо всем тем, кто признает предсуществование души, начиная с эллинских мыслителей и вплоть до Оригена. Мир появился не из чего-то, он произведение творческого действия вечного Логоса Божиего. Негош категорически это подчеркивает в своем завещании: «Твое Слово все из ничего создало, Твоему закону все покорно». Наряду с этой истиной, Негош принимает и другую центральную библейскую истину: истину о человеке падшем как о падшем существе и существе, которому необходим Спаситель. Библейским является и его понимание причины грехопадения. Причина падения — сатана, который из честолюбия и гордости хотел поколебать небесный мир и дать существу другой закон[4]. «Адамов лик» принял на небе сторону восставшего сатаны, и после кровавой битвы сатаны и его войска с архангелами Михаилом и Гавриилом как покаявшийся был низвергнут на землю, чтобы искупить свой грех[5].

---

[1] П. П. Негош. Луч Микрокосма // *Његош*. Цјелокупна дјела. Књ. 3. С. 135–137.
[2] Там же. С. 135, 144. [3] Там же. С. 145, 173, 188.
[4] Там же. С. 175, 186. [5] Там же. С. 211–213.

«Святое Слово премилостивого Отца» остановило его, вернуло с границы вечной погибели, на которую осужден сатана, и ввергло на «шар мрачный», т. е. на землю, в «оковы грязной плоти»[1]. (Здесь присутствуют элементы учения о предсуществовании духовного начала в человеке.) «Правитель тьмы», т. е. сатанинского мрака, превратился в «коварного змия» и искрой злобы отравлял землю и человека. Тогда Сын, достойный Отца Предвечного, «облекся в человечество», сразил смерть Воскресением и святым просвещением «попрал злобу и тиранство»[2].

Что особенно важно подчеркнуть о XIX веке, это *народнический дух*, который владел всеми самыми жизненно важными носителями сербской культуры того времени. Еще Досифей считал язык мерилом единства народа. Эта тенденция ощущается и у Негоша, но особенное выражение она нашла у **Вука Караджича** и **Юрия Даничича**. У них обоих и народ, и народный язык понимаются как неизменная основа всего и критерий всего. Вот как Юрий Даничич формулирует свое понимание народа, веры, языка: «Государство и вера — распоряжения человеческие, а народность — распоряжение Бога, поэтому человек может переменить державу и веру, но национальность не может и не смеет никогда менять; если нам держава и вера не годятся, нужно их поправить или, если не хотим, найти готовую, лучше; нужно променять худшую на лучшую»[3]. Правда, Юрий написал это, когда был очень молод, когда ему было 23 года, и до конца жизни он во многом менял свою позицию, но, несмотря на это, эти его слова определяют дух эпохи: язык и народность становятся центральной проблемой и мерилом всего. Этот дух отразился и на переводе Вуком и Юрием Священного Писания, и на принципах этот перевода. В этом и состоит источник жизненности Вуковой реформы литературного языка, но и ее основная слабость. Недостатком Вука и Даничича было не то, что они ввели народный язык и перевели на него Священное Писание; их слабость состояла в том, что они рассматривали народ в качестве критерия Церкви, по крайней мере, иногда готовы были поддаться искушению подчинить языку и его красоте смысл Священного Писания, пресекая тем самым (это особенно относится к Вуку) исторический континуум самого

[1] Там же. С. 205. [2] Там же. С. 211–213.

[3] *Врховац*. Карактер Ђура Даничића. С. 14 (письмо Иустину Михайловичу от 22. IV. 1848).

языка. Трагичность исторического момента была настолько велика, что тогдашние сербские богословы и культурная элита воеводинского общества, противостоявшая Вуку, и сами нарушали исторический континуум сербского языка, заменяя его искусственными славянско-сербскими идиомами. При этом неразвитость самой богословской мысли и недостаток специалистов среди тогдашних иерархов как в Воеводине, так и в княжестве Сербии и других сербских областях еще больше усиливали недоверие Вука и Даничича [к иерархам] из-за их уклонения от переводов на народный язык. (Намерение Лукиана Мушицкого, наиболее известного тогда богослова и одного из самых культурных сербов своего времени, самому взяться за перевод Нового Завета не осуществилось, а его просьба, направленная митрополиту Стратимировичу, о том, чтобы священноначалие сербской Церкви позаботилось «об одном хорошем и достойном переводе Нового Завета на общепонятное народное наречие», осталась неисполненной.)[1]

Какое недоверие питал Юрий Даничич к иерархии того времени, недоверие, выросшее из столкновения его и Вука с церковными кругами в связи с переводом Нового Завета, видно из следующего: в ходе переговоров с Библейским обществом о переводе Ветхого Завета его первым условием было требование, чтобы среди специалистов, оценивающих перевод, не было ни одного представителя сербской иерархии[2]. Так и было в действительности. Рецензентами его перевода Ветхого Завета были: лютеранский теолог Карл Кузмани (словак), Франц Миклошич и Шафарик[3].

Переводом Ветхого Завета еще до Даничича начал заниматься епископ Бачский **Платон Атанацкович**. В своих переводах он использует сербский язык, но с архаичными идиомами, опирающимися

---

[1] Владимир Мошин. Вуков Нови Завет [Новый Завет Вука] // *Сабрана дела Вука Караџића*. С. 534–535.

[2] *Врховац*. Карактер Ђура Даничића. С. 73.

[3] Даничич перевел Ветхий Завет за период 1864–1867 гг. Сначала он перевел и издал Псалтирь (перевод с русского), а затем остальные книги Ветхого Завета. Перевод осуществлен на основе латинского текста Библии, изданного И. Тремелием и Ф. Юнием, с проверкой по Септуагинте. Библейское общество требовало, чтобы специалисты привели перевод в соответствие с первоначальным еврейским текстом, что и было сделано. Считают, что Даничич пользовался и другими западными переводами и комментариями. См.: *Врховац*. Карактер Ђура Даничића. С. 76, 77, 156, 162, 169, 171, 176.

на славянский перевод, используя при печатании славянско-сербский алфавит. Сначала он перевел и напечатал Книги Соломоновы и Иисуса, сына Сирахова (опубликовано в Вене в 1857 году, перевод критиковал Юрий Даничич). В следующем (1858) году он опубликовал перевод Книг Товита, Иудифи, Есфири и Иова, а после этого — семнадцати ветхозаветных пророков (Нови Сад, 1861 год) и Пятикнижие Моисея. Однако Атанацкович не смог осуществить свое намерение и перевести все книги Ветхого Завета. Этот неполный перевод в скором времени был потеснен, его затмила слава перевода Даничича (тоже неполного), которым и сейчас неофициально пользуется Церковь. Перевод Даничича, в котором нет так называемых второканонических книг (некоторые из них, к сожалению, не переведены и сегодня, а другие сохранились только в этом забытом переводе Атанацковича), впервые был опубликован, вместе с Новым Заветом, в переводе Вука в 1868 году. (Второе издание с параллельными местами вышло в 1872 году.)

Необходимо отметить, что именно в это время работы над переводом Ветхого Завета появилась и ГЕРМЕНЕВТИКА, напечатанная по благословению митрополита Сербского Михаила (Белград, 1864 год). В ней говорится о понятии и появлении герменевтики, т. е. науки о толковании, о буквальном смысле Священного Писания и его видах, о тайном и потаенном смысле, о притчах, символах и типологическом смысле, об основном принципе при толковании и о способе и средствах толкования, а также и о способе перевода Священых Книг. Хотя здесь, очевидно, речь идет об учебнике, переведенном с русского языка, однако само появление ГЕРМЕНЕВТИКИ весьма значительно, так как свидетельствует о пробуждении интереса к библейской науке вообще и к толкованию Священного Писания в частности. Этот интерес во многом омрачался внесением антибиблейских идей и модных веяний из Европы на сербскую землю. Влияние Дарвина, Чернышевского, Писарева, Бихнера[1] и других становилось все более ощутимым в сербском гражданском обществе. То, что в семидесятые годы XIX века появился даже механический материализм, видно, в частности, и по переводу работы [Э.] Геккеля «Естественная

[1] По всей видимости, имеется в виду Людвиг (Фридрих Карл Христиан Людвиг) Бюхнер (1824–1899), немецкий естествоиспытатель, философ-материалист, отстаивавший идеи социального дарвинизма. — *Ред.*

история миротворения»[1]. Перевод выполнил ученик Юрия Даничича А. Радованович (есть ученые, которые и Юрию Даничичу приписывают деизм и «идеализм гегельянского типа»)[2].

Ветхозаветная экзегеза у православных румын и у греков

Все больший интерес к Библии и библейским проблемам ощущался в XIX веке и у православных румын и греков. Правда, этот интерес проявляется в основном в рамках школьного богословия. Этому во многом способствовало основание Афинского богословского факультета в Греции, а в Румынии — теологических факультетов, сначала в Яссах (в 1860–1864 гг.), а потом в Бухаресте (в 1881–1883 гг.; включен в состав университета в 1890 году). Носители школьного богословия этого времени в Греции и Румынии, как и в остальных православных землях, формируют свою позицию по отношению к библейскому Откровению под влиянием — в то время очень развитой — библейской теологии Запада и разных тенденций, которые в ней преобладают. Временами становится все более заметной, несмотря на острое сопротивление официальных и неофициальных церковных кругов, тенденция использования научных результатов западной библейской науки. Если до последнего времени преобладал интерес к *нравственно-религиозным* и *поучительным* аспектам ветхозаветного и новозаветного Откровения, то в этом веке и у православных богословов появляется интерес к *текстуально-историческому* аспекту Библии. Все большее внимание посвящается тексту, его появлению и переводу, вопросам появления ветхозаветного канона и отдельных книг, как и их авторам, т. е. всему тому, что сейчас подразумевается под «общим» и «специальным» введением в Ветхий Завет. Все эти проблемы перерабатываются в контексте восточной и библейской археологии и истории, как и в контексте восточных религиозных и мифологических верований вообще. Правда, занятие православных библеистов XIX века этими текстуально-историческими и критическими аспектами Библии редко приобретало самостоятельные формы и характер. Обычно использовались результаты западной науки, которые

[1] Рус. пер. в 2-х т.: СПб., 1914. — *Ред.*

[2] См.: *Поповић*. Ђура Даничић. С. 217.

«фильтровались» через традиционные церковные представления. Исключение составляют некоторые русские библеисты конца XIX и начала XX века, которые тоже с огромным успехом пускались в непосредственное изучение библейских и восточных языков, восточной археологии и истории, особенно истории и культуры еврейского народа. Эта новая, текстуально-критическая и литературно-историческая направленность библейской науки вообще и ее результатов, неизбежно отражалась и на самой экзегезе Священных Книг, или, по крайней мере, стремилась отразиться и повлиять на нее, если и не заменить ее собой полностью.

В Румынии в [поза]прошлом веке Библия пережила несколько изданий (первое издание вышло в 1819 году). Среди первых профессоров богословия, которые начали заниматься библейской проблематикой современным способом, был **Филарет Скрибан**. Он опубликовал Священную герменевтику (Яссы, 1856). Почти в это же время **Нифон Балашеску** публикует Введение в книги Ветхого и Нового Завета (Бухарест, 1858). Несколько позже появляется Введение в Ветхий Завет **Юлия Оларну** (Карансебеш, 1892). Тот же самый автор написал и Толкование псалмов из Великого Часослова. Другой библеист XIX века, **Исидор Онкиул,** написал Справочник библейской археологии (1884), Справочное введение в книги Ветхого Завета (1889) и Книгу псалмов (1898)[1].

Из греческих толкователей Ветхого Завета XIX века назовем **Панаиотиса Павлидиса**, который около 25 лет преподавал Ветхий Завет на Афинском богословском факультете (выбран в 1879 году). До него толкованием, особенно псалмов, занимались анонимный **К. К.** и **В. Георгиаду**. К. К. написал Введение в Ветхий Завет: О Пятикнижии (1857). Очень важно подчеркнуть, что большинство церковных людей во вновь образованном греческом государстве XIX века, которые занимались богословием как наукой в европейском смысле этого слова, особенно те, которые были носителями так называемой академической теологии, взращенной на Афинском богословском факультете (основан в 1837 году), привносили в Грецию идеи западной религиозной проблематики того времени: в первую очередь — этики по отношению к догме

[1] *De la théologie Orthodoxe Roumaine*. С. 68–71.

(пиетизм), апологетическо-объективистское доказательство веры («естественная теология»), принципы «религиозного сентиментализма», «богословской просвещенности» и рационализма. В сущности, речь идет о переносе на почву православной Греции идей религиозного субъективизма, появившегося на Западе под влиянием ренессанса, гуманизма и просвещения. Академическая греческая теология XIX века, как и XX, формировалась по образцам немецких университетов: на понимании теологии как *автономной науки*, независимой и отделенной от соборного церковного опыта и Предания. А теология такого вида всегда находится в опасности постепенного превращения в абстрактную теорию и объективированную идеологическую систему, т. е. отчуждения от церковного опыта и жизни, а вследствие этого — и от реальной жизни вообще. Отделенная от церковно-литургического и святотаинственного опыта и духовной жизни, неосторожно предоставленная «объективным» научным методам, такая теология неизбежно отчуждается от самого предмета, которым занимается, теряя способность и дар быть *свидетелем* и верным *толкователем* вечного слова Божия[1].

То, что относится к богословию вообще, естественно относится и к Ветхому Завету и его изучению и толкованию, как и к способу его перевода. Даже сам подход к канону Ветхого Завета у отдельных ученых этого времени не тождественен, или не совсем тождественен, подходу, утвержденному во втором правиле Шестого Вселенского Собора (691 год), которое, признавая Апостольские правила (85 канон), правила Лаодикийского Собора (канон 60) и правила Карфагенского Собора (правило 32), не устанавливает никаких существенных различий между каноническими и так называемыми второканоническими книгами Ветхого Завета. И наряду с ясной позицией соборных канонов Церкви и литургической богослужебной практики, в которой второканонические книги постоянно используются, существует стремление, еще со времен Кирилла Лукариса, Евгения Вулгариса и А. Мосхопулоса и до наших дней (В. Антониадис[2], К. Калиникос[3] и др.),

---

[1] Х. Ян[н]арас. Православие и Запад. Современное греческое богословие (на греч.). [*Γιανναράς*. Ορθοδοξία και Δύση.] С. 57, 68–73.

[2] ΘΗΕ II, 955–956 (годы жизни 1851–1932). — *Ред.*

[3] Очевидно, имеется в виду Константин Каллиник (род. в 1912), профессор Халкинской богословской школы. См. о нем: ΘΗΕ VII, 261–262. — *Ред.*

к преуменьшению значения этих книг и даже, как у протестантов, к исключению их из канона[1]. Это протестантское отношение к Ветхому Завету наблюдается и у переводчика ветхозаветных книг на новогреческий язык **Неофита Вамваса**[2], как и в богословской позиции **Феоклита Фармакидиса**[3], которые в первой половине XIX века пытались всю церковную жизнь в королевстве Греция организовать по протестантским образцам. Этот дух во многом повлиял на школьное богословие в Греции в [поза]прошлом, да и в XX веке. Поэтому много истины в том утверждении, что почти всегда можно узнать на основании работ отдельных греческих богословов, в каком немецком университете они учились: в протестантском или римско-католическом[4]. Но, наряду со всеми этими искушениями, грекоязычный православный мир всегда имел одно исключительное преимущество: обладание Библией на языке первоисточника, как и богатейшей святоотеческой литературой Востока, что всегда позволяло ему быстро вернуться к первоначальному экзегетическому преданию и его животворности. В этом оживлении исконной святоотеческой мысли особенную роль всегда играла и играет Святая Гора, как и монашество вообще. В [поза]прошлом веке, однако, произошел кризис святогорского монашества,

---

[1] См. о каноне Ветхого Завета у христиан: П. Брациотис. Введение в Ветхий Завет. С. 499–519 (на греч.) [*Μπρατσιώτης*. Εἰσαγωγή]. Об отношении православия ко второканоническим книгам высказывался прп. Никодим Святогорец (Пидалион, толкование и примечание 1 на 85 Апостольское правило. Афины: Изд. Астир, 1970. С. 112 [*Πηδάλιον*. Σ. 112]). Др. Тихомир Радованович в своих «Лекциях из Священного Писания Ветхого Завета» (*Радовановић*. Лекције. С. 62) отрицает боговдохновенность и полную авторитетность этих книг, принимая, хотя и частично, неправославные, протестантские теории. Правда, он не отрицает «пользу и поучительность» неканонических книг, но преуменьшает то значение, которое им придает каноническое Предание Церкви, ее богослужебная практика и многие выдающиеся святые отцы Востока и Запада. [О ветхозаветном каноне см. также: ПЭ V, 92–94, лит. на с. 96–97, дополнительно см. еще: *Дагаев Н.* История ветхозаветного канона. СПб., 1898. 273 с.; *Sundberg A. C.* The Old Testament of the Early Church (A Study in Canon) // The Harvard Theological Review 51 (1958), 205–226. Следует отметить излишнюю категоричность митр. Амфилохия в вопросе о статусе второканонических книг, окончательно так и не решенном до сих пор в Православной Церкви. Например, Н. Дагаев, вслед за проф. А. Олесницким, придерживается значимости для Церкви канона свт. Мелитона Сардского и считает все книги, не поименованные в этом каноне, полезными в нравоучительном плане, но не имеющими догматического авторитета.]

[2] ΘΗΕ III, 577–579. Годы жизни: 1770–1855. — *Ред.*

[3] ΘΗΕ XI, 999–1004. Годы жизни: 1784–1860. — *Ред.*

[4] Х. Ян[н]арас. Указ. соч. [*Γιανναράς*. Ορθοδοξία και Δύση.] С. 69, сноска 11.

с одной стороны, и распространение антимонашеских настроений в широких слоях греческого общества со стороны официальной политики двора династии Оттона, которая была в руках баварских протестантов, с другой стороны. Характерно, что этот антимонашеский дух захватил почти все балканские земли в [поза]прошлом веке, а между ними и Сербию. В доказательство этого приведем требование одной группы депутатов Народного собрания княжества Сербии в восьмидесятые годы [поза]прошлого века упразднить монашество, а монастыри превратить в приходские церкви! В Греции действительно было закрыто около 400 монастырей по официальному решению правительства (1833 год). Но, все-таки, эта реформа протестантского типа не могла пустить в Греции глубоких корней благодаря народному благочестию и приверженцам так называемого *движения коливадов*, о котором говорилось раньше и которое сыграло значительную роль в сохранении правильного экзегетического метода и пробуждении православной святоотеческой экзегезы.

ВЕТХОЗАВЕТНАЯ ЭКЗЕГЕЗА В XX ВЕКЕ

Духовный климат, в котором жила и которым питалась вся европейская культура и наука конца XIX и начала XX века, отличался *морализмом* и *эстетизмом*, с одной стороны, и *точным эмпиризмом натуралистического типа* и *историзмом*, с другой стороны. К этому следует добавить *социальный радикализм* разных видов, который со временем во многих местах перерастает в революционные потрясения и катастрофы. Основным свойством всех этих «измов» является тенденция к обоснованию всего на имманентном, посюстороннем, т. е. на природе, человеке и обществе, на феноменологии истории. Эта устремленность современной эпохи к имманентному, зарожденная и начатая Ренессансом, отразилась, в частности, на богословской мысли: иногда как импульс, иногда как вызов, а иногда вновь как трагическое искушение. Неизбежным спутником этой устремленности, этого иррационального эроса человека погрузиться в материю и отождествиться с ней, был и остается до нашего времени скептицизм и критицизм. Сначала стыдливо, а потом все более открыто и гласно человек и его разум старались преподнести себя как единственное мерило и критерий каждой истины, а человеческое мышление и рациональное сознание — как полное, целостное и всеохватывающее сознание. Мышление по своей природе — «экзегеза» реальности. Какой будет эта экзегеза, зависит не только от предмета, которым мышление занимается, но также и от принципов, на которых мышление зиждется, от метода, которым оно пользуется, как и от роли и досягаемости, которые ему приписываются. Критическая мысль современной эпохи, основанная на имманентном, уже заранее определяет, по крайней мере что касается сущности, конечные результаты своей «экзегезы» реальности. Естественно, что у одного такого мышления будет «врожденным» антирелигиозное настроение. Почему? — Потому, что каждая религиозная позиция, даже самая примитивная, предполагает реальность более глубокую, чем материя и имманентное, и превышающую досягаемость человеческого разума.

Таким образом направленная и обоснованная современная мысль и наука, пытающаяся радикально перепроверить все области человеческой жизни и вновь оценить все ценности, повлияла на то, что во многих социумах изменилось и отношение к Библии и к методам ее толкования. Для многих Библия перестала быть Боговдохновенной и вечно актуальной Книгой; ее завет для таких людей представляется чем-то относительным, исторически обусловленным и исторически-общественным контекстом объяснимым. Этот радикальный антибиблейский критицизм, который распространился по землям всего христианского мира и который проявляется, практически и теоретически, разнообразными способами, принимая примитивные или утонченные формы, вызвал апологетическую реакцию и попытки оправдания Библии и веры перед разумом. Оправдание Библии такого рода всегда идет параллельно со стремлением к примирению ее истин и ее послания с современными «научными» теориями, и через это, как правило, оно сопровождается рационализацией самой Библии. Апологетическая реакция как будто и сама моментами признает разум верховным арбитром истины и легитимность его притязаний на абсолютное соответствие.

В контексте историзма нового века, наряду с этой апологетической реакцией, происходит дальнейшее развитие *историческо-литературного* подхода к Библии. Из критического изучения ветхозаветного текста на Западе развился библейский критицизм, который у **[Ю.] Велльгаузена**[1] и **[К.-Г.] Графа**[2] достиг своей вершины. Одной из основных черт этой критической школы является изучение еврейской религии в контексте с остальными восточными религиями, а текста Священного Писания Ветхого Завета — в рамках древней восточной литературы и законодательства. При этом нередко случается, что научная теория эволюции применяется и к Ветхому Завету, т. е. пытаются обнаружить в нем эволюционные стадии развития еврейской религии, начиная от самых примитивных форм политеизма и до совершенных стадий

[1] ПЭ VII, 535–536. Годы жизни: 1844–1918. — *Ред.*

[2] Богослов и ориенталист (1815–1869). Его разработки (в частности, выделение «священнического текста» и передатировка закона послепророческим временем) были развиты Велльгаузеном в так называемой «теории Графа—Велльгаузена», предполагающей происхождение Пятикнижия из 4 независимых источников, объединенных затем одним или несколькими «редакторами». — *Ред.*

монотеизма (таков, например, подход к Ветхому Завету в школе Веллъгаузена, которая оказала огромное влияние на исследования библеистики на Западе, особенно в протестантском мире).

Эта волна библейского критицизма и историзма была настолько сильной, что она, как и бывает, захлестнула, тем или иным способом, и библейскую экзегезу, особенно методологию изучения Библии, и в православных странах. Об этом свидетельствует тот факт, что большинство толкователей Ветхого Завета нашего времени занимались и продолжают заниматься *вводными* вопросами и проблемами Ветхого Завета, оставляя этим без внимания саму сущность и содержание ветхозаветного Откровения. Вопросы текста, канона, перевода, появления отдельных книг и их авторов как будто становятся более важными, чем внутреннее содержание ветхозаветного библейского послания, органически вросшего в Новый Завет и через него — во всю христианскую культуру и историю. То, что весьма уместно названо «корочками» Ветхого Завета, становится главным объектом внимания специалистов по Ветхому Завету в православных богословских школах. Результатом этого было следующее: мы получили знатоков «общего» и «специального» введения в Ветхий Завет и знатоков литературно-критических теорий о Ветхом Завете, т. е. знатоков текста или слова, того, что, по апостолу Павлу, «убивает», а потеряли или потеряем в пути знатоков и людей, опытным путем познающих тайны слова Божия, а через них — и тайны Нового Завета, ибо то, что случилось с изучением Ветхого Завета, случилось, в большей или меньшей степени, и с изучением Нового Завета и методологией этого изучения. Так, если когда-то обделялась вниманием *текстуальная* сторона священных текстов в пользу их содержания, в наше время существует очень серьезная опасность за счет текста обделить вниманием — и, следовательно, сузить и изуродовать — само их *содержание*. При этом теряется из вида один весьма серьезный факт: современный библейский критицизм является нормальным завершением протестантской *позиции* к Библии и к божественному Откровению вообще. Поэтому неосторожное принятие так называемой современной библейской науки значило бы и значит принятие и ее позиции к Откровению, которая не была свойственна Церкви ни в один ее исторический период; это значило бы принятие *нецерковной* позиции по отношению к этой самой Священной *Книге Церкви*.

Эта осторожность по отношению к современному библейскому критицизму и тому, что на Западе в наше время называется «библейской теологией», ни в коем случае не означает отрицания исторических открытий, непосредственно связанных с Библией и контекстом ее появления, как и не означает отрицания необходимости как можно более всестороннего изучения самого текста и всего того, что с ним связано. Этим мы только хотим подчеркнуть, что *библейская позиция* к Библии, которая тождественна с истинной православной позицией церковного Предания, не может быть ничем омрачена или вытеснена и тем более подменена. Эта *библейская* и *церковная позиция* по отношению к священным текстам могла бы быть упрощенно сформулирована следующим образом: слово Божие есть «дух», который «животворит» [ср. 2 Кор. 3, 6] и служит проводником ко спасению, а не «буква», которая убивает и дает рациональное знание об истории и появлении Священных Книг. Остаться только при исторических одеждах Священных Книг значило бы остаться жаждущим и непричастным вечной и животворной силе Божией, скрытой и дарованной через историю домостроительства Божия, значило бы отречься и пренебречь самим смыслом библейского Откровения. А к такому отрицанию мы неминуемо придем, и всегда приходили, если не подходили к Библии как к *записанному делу живого и животворного церковного Предания*, т. е. если она изучалась как исторический *объект*, обусловленный морем других исторических «объектов» и фактов прошлого.

После этих общих замечаний относительно библейской экзегезы в наш век и особенно экзегезы Ветхого Завета рассмотрим вкратце вопросы ветхозаветной экзегезы и вообще изучения Ветхого Завета в отдельных Поместных Церквах в наш XX век.

Что касается **Константинопольской Патриархии** (академия на Халки) и поместной **Церкви в Греции**, здесь школьное богословие и далее осталось под сильным влиянием немецкой теологии, учитывая то, что большинство теологов грекоязычных областей получали образование в Германии. В начале века в Греции появилось Братство теологов «Зои», которое оказало, и оказывает по сегодняшний день, огромное влияние на духовную жизнь в Греции. Его огромное достоинство заключается в том, что оно внесло Священное Писание в широкие народные слои, а недостаток — чрезмерный морализм в толковании и Ветхого, и Нового Завета.

Из членов Братства «Зои» больше всех занимался толкованием Ветхого Завета недавно умерший профессор **Панайотис Трембелас**[1]. В новое время другой член этого Братства, **Иоанн Колицарас**[2], издал свой перевод-объяснение всех книг Ветхого Завета параллельно с оригинальным текстом перевода Септуагинты. Существует еще один перевод, несколько более ранний, на новогреческий язык всех ветхозаветных книг, изданный параллельно со старым текстом и с обширным объяснением под текстом. Этот перевод и объяснения составлены **архимандритом Иоилем Ян[н]акопулосом**[3], известным духовником, духовно независимым и от школьного богословия, и от Братства «Зои».

Из школьных богословов, занимающихся проблемами Ветхого Завета, следует отдельно выделить **Василия Веласа**[4] (избран ординарным профессором богословского факультета Афинского [университета] в 1936 г.), который особенно интересовался экзегетическими и теологическими проблемами Ветхого Завета. Особенно значительным представляется его Толкование пророческих книг (Двенадцать пророков), которое получило премию Афинской академии наук, хотя важной является и его работа [Религиозные] личности Ветхого Завета, в двух томах. Велас занимался и проблемами текста Септуагинты[5]. В своих работах он широко использует результаты и метод историческо-текстуальной критики, уделяя особое внимание еврейскому первоисточнику. (На Афинском богословском факультете существуют две кафедры: одна основывается на еврейском тексте и его изучении, а другая — на переводе Септуагинты).

Кроме Веласа, как ветхозаветник особенно выдвинулся **Панаиотис Брациотис**[6], который наряду с толкованием Книги пророка Исаии, Екклесиаста и множества других работ на ветхозаветные темы (иудаизм в Палестине, Иоанн Креститель как пророк и др.), написал и одно обширное Введение в Ветхий Завет. Брациотис «страдает» от чрезмерного эпистимонизма европейского типа, который даже и святоотеческое и литургическое живое предание

---

[1] ΘΗΕ XI, 845–848 (род. в 1886). — *Ред.*
[2] ΘΗΕ VII, 738–739 (род. в 1903). — *Ред.*
[3] ΘΗΕ IV, 505 (род. в 1901). — *Ред.*
[4] Более точное написание — Веллас (1902–1969). См. о нем: ПЭ VII, 534. — *Ред.*
[5] ΘΗΕ III, 776–778. Здесь указаны все перечисленные произведения Веласа.
[6] ПЭ VI, 222. Годы жизни: 1889–1982. — *Ред.*

втискивает в сухие научные схемы. С подобным теологическим методом мы встречаемся и у его сына **Николаоса Брациотиса**[1], также немецкого ученика (самая его значительная работа — Антропология Ветхого Завета). В работы этих ветхозаветников вложен, без сомнения, великий труд и получены полезные результаты, но доступные только специалистам: схоластический метод в изучении Ветхого Завета отчуждает их работы и экзегезу от реальной жизни Церкви.

Наиболее значительным событием в области изучения Ветхого Завета и вообще в богословской жизни греческой Церкви в этот период было издание **писаний святых отцов**. (В Афинах «Апостолики Диакониа» издает «**Библиотеку греческих отцов**»; выходит также и перевод святоотеческих работ параллельно с оригиналом под названием «**Все писания святых отцов — Апанда агион патерон**»; в Салониках Институт святоотеческих исследований во главе с профессором Панайотисом Христу[2] издает нечто подобное, только с бóльшими научными претензиями. В Париже уже давно публикуется известное издание «**Христианские источники — Sources Chrétiennes**», в котором печатаются многочисленные святоотеческие работы, в которых истолковываются отдельные книги Ветхого Завета.) Это начинание имеет неоценимое значение для обновления подлинной экзегезы и богословия вообще.

В том же духе развивается ветхозаветная экзегеза и изучение Ветхого Завета и в **православной Румынии**. В конце XIX и в XX веке появились многочисленные исследования на ветхозаветные темы и многочисленные толкования отдельных книг, сопровождаемые введениями, как и издания с простыми объяснениями, предназначенные народу. Так, **Октавиан Исопеску** написал, в частности, толкования с введением, переводом и комментарием на Книги пророков Авдия, Иова, Малахии, Плач Иеремии[3].

Особенно следует выделить работы **Василия Тарнавского**: «Пророк Аггей» (введение и комментарий), «Книга Исхода» (перевод и комментарий, 1913), Введение в Священные Книги Ветхого Завета (1928), Библейская археология (1929) и т. д. Ветхозаветными темами занимался и **Никодим Мунтеану** (Сотворение мира по естественным наукам и по Библии. Яссы,

---

[1] Род. в 1932 г. Кроме упомянутого труда, издал еще ряд книг (см. там же). — *Ред.*

[2] Ныне покойным. — *Ред.*

[3] *De la théologie Orthodoxe Roumaine*. С. 71, примеч. 17.

1899; Псалтирь, перевод, 1927; Толкование Библии. Монастырь Нямец, 1930; Иллюстрированная Библия. Монастырь Нямец, 1936; Песнь Песней царя Соломона, перевод. Бухарест, 1944)[1]; Песнь Песней, Екклесиаста и песнь Деворы переводил и **Гала Галактион** в сотрудничестве с **Василием Раду**[2]. Архимандрит **Иулиу Скрибан** написал Библейскую герменевтику (Бухарест, 1911), а **Г. Гия** — значительное исследование под названием Отношение Спасителя к Закону Ветхого Завета (Крайова, 1929)[3].

Это время известно тем, что тогда социальные вопросы и их решение занимали все умы европейской и современной идеологии. Социальная проблематика наметилась и в христианстве. Из Америки распространяется движение «социального Евангелия», которое занимает следующую позицию: социальные проблемы — главный вопрос, который христианство должно решить. Неслучайно, однако, что среди румынских богословов пробудился интерес к социальным проблемам. Среди первых занявшихся социальной проблематикой Ветхого Завета был отец **Николай Неага**. Неага написал исследование Социальные ценности Ветхого Завета (Сибиу, 1933). Кроме того, известны и следующие его работы на ветхозаветные темы: Мессианские пророчества в Ветхом Завете (Сибиу, 1929), Не я пришел нарушить закон [ср. Мф. 5, 17] (Сибиу, 1940), Христос в Ветхом Завете (Сибиу, 1944), Исследование Ветхого Завета (Бухарест, 1955). Социальными проблемами в Ветхом Завете занимался и отец **Афанасий Негоица** (Социальные институты в Ветхом Завете в журнале Studii Theologice II, 1950). Многочисленные работы на ветхозаветные темы оставил и отец **Владимир Прелипцеану** (Пророк Аввакум, введение, перевод, комментарий, 1934; Значение Ветхого Завета, 1938; Пророческое призвание в Ветхом Завете, 1943; Пророки и лжепророки в Ветхом Завете; Социальные проблемы Ветхого Завета // Studii Theologice I, 1949; Исследование Ветхого Завета, в сотрудничестве с Неагом и Барном. Бухарест, 1955; Актуальность морального и социального учения Книги Иисуса сына Сирахова // Studii Theologice VII, 1955, и т. д.)[4]. В конце упомянем и отца **Мирчеа Хиалда,** который занимался вопросом ветхозаветных жертв (Жертвоприношение пасхального Агнца. Карансебаш, 1939;

---

[1] Там же. С. 71, примеч. 19; с. 72, примеч. 23.
[2] Там же. С. 73, примеч. 25.
[3] Там же. С. 72, примеч. 24; с. 74, примеч. 29.
[4] Там же. С. 75, примеч. 36 и 39; с.75, примеч. 33.

Евед яхве. Там же, 1940; Мелхиседек. Там же, 1946) и социальными вопросами (Моральные и социальные установки в Книге Притч Соломоновых; Моральные и социальные должности по Десятословию // Studii Theologice VII, 1955; VIII, 1956). Он занимался и вопросом второканонических книг (Книги *анагиноскомена* в Ветхом Завете // Orthodoxia XIV, 1962)[1].

Из ветхозаветников XX века в **православной Болгарии** особенно выделяется своими работами профессор **Ив. С. Марковски**[2]. Его самая известная работа — Общее введение в Священное Писание Ветхого Завета (София, 1932) и Специальное введение в Священное Писание Ветхого Завета (второе, дополненное и переработанное, издание вышло в Софии в 1957 году, первое — в 1936 году). Как сам Марковски говорит в предисловии к своему Специальному введению, он во время своей работы пользовался в основном немецкими источниками; из православных он использовал только работы русского Юнгерова. В конце своего Общего введения Марковски кратко излагает учение о библейской герменевтике, необходимости ее изучения и представляет ее краткую историю и теорию толкования (с. 295–326). Он подчеркивает, что делает это, «имея в виду болгарские потребности и условия», хотя и понимает, что герменевтика — это отдельный богословский предмет, который редко ставят вместе со введением. Его цель — «оживить интерес к этой упущенной и забытой науке, выброшенной из программ научных институтов»[3]. В своей работе Марковски указывает на разницу между *герменевтикой* как теоретической наукой и *экзегетикой*, или экзегезой, как практической работой по толкованию библейских текстов[4]. Автор считает, что антиохийская экзегетическая школа более здравомыслящая в толковании Священных Книг, чем школа александрийская, чьи представители (Климент Александрийский, Ориген, под их влиянием западные отцы Амвросий Медиоланский, Григорий Великий) ищут и находят в каждом тексте мистический смысл. В отличие от них антиохийцы придерживаются историко-грамматического (буквального) толкования, но

[1] Там же. С. 76, примеч. 41.

[2] Годы жизни: 1885–1972. См. о нем: *Мень*. Библиологический словарь. Т. 2. С. 180–181. — *Ред.*

[3] *Марковски*. Въведение въ Св. Писание. С. 295.

[4] Там же. С. 299.

и среди них есть крайности, как, например, это случилось с Феодором Мопсуестским, который доходит до сухого рационализма[1]. В этом своем кратком изложении о герменевтике Марковски дает очень полезные наставления каждому, кто желает заниматься толкованием Священного Писания.

Кроме Марковски, в Болгарии выделялся своими работами на ветхозаветные темы, среди которых есть и темы, касающиеся вопросов экзегезы, профессор **Боян Пиперов**[2]. Его работы опубликованы в основном после Второй мировой войны[3].

Морализм с сильными социальными тенденциями, историзм, спаянный с современным сайентизмом, и эстетизм, которые господствуют в Европе с конца XIX и начала XX века, оказали огромное влияние и на *русскую мысль* этого времени, влияние, которое отразилось и на отношении к библейскому Откровению. Так, в дореволюционной России все более яркое выражение находит *историко-критический* подход к Библии, по образцу уже давно развитых подобных стремлений на Западе. Самым характерным примером подобного историко-критического подхода к Ветхому Завету начала этого века является работа **П. Юнгерова**[4] Общее историко-критическое введение в Священные ветхозаветные Книги (Казань, 1902). Этот же автор позднее опубликовал и Частное введение[5], написанное в том же духе. Его цель — в общем историческом контексте рассмотреть вопросы и проблемы истории появления священной ветхозаветной письменности, истории

---

[1] Там же. С. 310.

[2] Годы жизни: 1906–1982. См. о нем: *Мень*. Библиологический словарь. Т. 2. С. 445 (указаны некоторые другие работы Б. Пиперова, не перечисленные митр. Амфилохием). — *Ред.*

[3] Назовем некоторые из его работ [большинство — оттиски из ГДА]: Сенаарското разселване народите според Библията. София, 1947; Древната етнография на изсток според Библията: Ексегетическо изследоване на Бит. 10, 1–30. София, 1948; Произход и развитие на еврейския шрифт. София, 1949; Един древен коментар към книгата на пророка Авакума // ГДА 2 (XXVIII), 1951–1952; Иосиф Флавий и отношението му към старозаветните писания. София, 1963; Символиката на змията у библейските писатели. София, 1957 [из: ГДА 6 (XXXII), 1957]; Урим и тумим. София, 1960 [из: ГДА 9 (XXXV), 1960]; Представата за небето у старозавјетните библейски писатели. София, 1960; Книга Съдии Израилеви. София, 1964 [из: ГДА 13 (XXXIX), 1964]; Презвитер Лукиан, неговата рецензия на библеиския текст и преводът на св. Кирил и Методий. София, 1971.

[4] *Русские писатели-богословы. Вып. 2.* С. 229–234. — *Ред.*

[5] *Юнгеров*. Частное введение. — *Ред.*

канона ветхозаветных книг, истории текста, истории перевода ветхозаветных книг и истории толкования ветхозаветных книг. В Частном введении «решаются вопросы о происхождении, писателе и каноническом достоинстве каждой» отдельной книги[1].

В конце XIX века и начале XX в России пробудился исключительно сильный интерес к истории и культуре древнего Востока вообще и особенно к истории библейского еврейского народа, как к древней, так и к новой. Это видно по опубликованию множества историй и исторических исследований о евреях и Библии[2]. Появились и многочисленные толкования отдельных книг Ветхого Завета и даже всего Священного Писания как Нового, так и Ветхого Завета. Назовем только некоторые самые значительные из них. Под редакцией известного ученого, библеиста и историка **А. П. Лопухина**[3] в начале XX века стала издаваться Толковая Библия, или Комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета (первый том вышел в 1904 году)[4]. Тот же А. П. Лопухин издал работу Симфония на Ветхий и Новый Завет (1900). Работа **архиепископа Иринея** Толкование на Псалтирь по тексту еврейскому и греческому пережила несколько изданий

---

[1] Юнгеров П. Общее историко-критическое введение в Священные ветхозаветные книги. Казань, 1902. С. X [С. VIII = *Юнгеров*. Общее введение. С. 17. Кавычки поставлены нами].

[2] Пробуждению этого интереса, наряду с политическими событиями, несомненно способствовало издание русской «Еврейской энциклопедии» более чем в 15 томах [точнее, в 16 томах (1908–1913), ᴾМ., 1991], а также многотомного перевода Талмуда Переферковичем [Талмуд. Мишна и Тосефта. Т. 1–7: СПб., 1899–1906; ²Т. 1–5. СПб., 1902–1911 (отдельно: Талмуд. Авот рабби Нафана. СПб., 1903; Талмуд Вавилонский. Трактат Берахот. СПб., 1909); ᴾМ., 2004]. Насколько велик был этот интерес, видно из публикации работы И. Лютостанского [1835–1915] «Талмуд и евреи», которая была напечатана в пяти томах и много раз переиздавалась. [*Лютостанский И. К.* Талмуд и евреи. Т. 1–3. М., 1879–1880; ³СПб., 1902. В советское время все издания этой книги, ставшей громадной библиографической редкостью, были изъяты из общедоступных и служебных каталогов и самих книгохранилищ и оказались практически недоступны, за исключением собрания РНБ.]

[3] *Русские писатели-богословы. Вып. 2.* С. 123–132; *Зверев Н.* Жизнь и труды профессора СПбДА Александра Павловича Лопухина // Христианское чтение. Новая серия. № 26 (2006), 139–165. — *Ред.*

[4] Репринт (в 3 книгах): Стокгольм, 1987. Переизд. (перенаборное, с не всегда корректным исправлением опечаток и неточностей в ссылках): М.: Даръ, 2007. — *Ред.*

(последнее издание в двух томах, Москва, 1903)[1]. Очень были популярны, и не без оснований, толкования **Георгия Властова**[2], который, осознавая значение Библии в Англии и сожалея, что русская интеллигенция очень мало знает о Библии (возлагая часть вины за это и на «специалистов», которые пишут только для узкого круга знатоков), большую часть своей жизни провел в серьезном изучении как древней, так и современной литературы о Библии и ее проблемах. Он особенно интересовался глубоким смыслом библейских текстов и пользовался толкованиями древних святых отцов. Результатом этого многолетнего труда стало произведение Священная Летопись, в пяти томах. Первые три тома этой работы содержат толкование Пятикнижия (1875, 187[7], 1878 гг.); четвертый том Священной Летописи (1893) кроме исторических событий из жизни Израиля, описанных по Книгам Иисуса Навина, Судей, Руфи, Царств, содержит и толкование на Книгу Иова. Последний, пятый том (189[8]) посвящен толкованию Книги пророка Исаии.

Таким образом, если школьное библейское богословие часто оставалось пленником схоластических схем, доступных только специалистам, то философско-религиозная мысль, которая переживала расцвет именно в это дореволюционное время великих брожений в России, столкнулась в борьбе со всеми экзистенциальными проблемами времени, пытаясь изнутри осмыслить их и осветить истиной Откровения. Но с другой стороны, она находилась в постоянной опасности, по крайней мере, в некоторых своих представителях, что своей «прелестью» и человеческой наукой замутит здравую глубину библейской истины.

Примером такой философско-религиозной «прелести», возникшей из чрезмерного эстетизма, может послужить восприятие **В. В. Розанова** († 1919). Розанов, опьяненный ритмами мира,

---

[1] Указанная работа Иринея (Клементьевского), архиепископа Псковского, является на самом деле переводом-обработкой труда кардинала Р. Беллармино (1542–1621) ([4]М., 1823; [9]М., 1903, [P]М.: Лествица; Паломник, [1997]). По данной тематике есть и другая работа на русском языке автора, составившего целый ряд толкований на ветхозаветные книги: *Палладий (Пьянков).* Толкование на псалмы, составленное по текстам: еврейскому, греческому (LXX) и латинскому (Вульгате), по учению отцев и учителей Св. Церкви и дополненное различными замечаниями Палладием, еп. Сарапульским. М., 1872. 576 с. ([2]Вятка, 1874. 588 с.). — *Ред.*

[2] *Русские писатели-богословы. Вып. 2.* С. 61–62; ПЭ IX, 108–109. — *Ред.*

такого, какой он есть, влюбленный в землю и «священную плоть», хотел провозгласить то, что после Достоевского называется «карамазовщиной» — «священной плотью человека». Отрицая христианский Крест как путь богопознания и подвижнической жизни, он оставляет Новый Завет в пользу Ветхого Завета, такого, каким он его видит и понимает. Он в Библии находит только песни страсти и любви, Ветхий Завет читает и истолковывает глазами восточного язычника, служителя какого-то оргиастического культа. Загипнотизированный чарами плоти и земли, он пропускает то, что является сутью Откровения как Ветхого, так и Нового Завета. И вообще, это время, когда в России ощущается какое-то апокалиптическое беспокойство. Этот огромный интерес к еврейской истории, о котором говорилось выше, не случайность. Русское народопоклонничество (идет ли речь о старом «народничестве», которое имеет свои зачатки в вере Герцена в «социалистический дух русского народа», или о его новой марксистской форме, когда мессианский характер приписывается только одной части народа — «пролетариату») имеет в себе много общих черт с древнееврейским и новоеврейским коллективным мессианизмом, выросшим из своеобразного толкования Ветхого Завета. Жадный поиск *Града Божиего на земле*, в который могут войти только «избранные» и историей предопределенные, — это, так сказать, суть дореволюционного и послереволюционного (более или менее секуляризованного) русского апокалиптического мессианства. Радикализм русской революции оправдал предчувствие Сергея Булгакова, что в это время на Русской земле разыгрывалась борьба «правых» и «левых», интеллигенции и народа, не просто в социально-политическом и партийном плане: где-то в глубинах речь шла о борьбе «двух вер, двух религий»[1], двух «экзегез» всей реальности. Поэтому тот же Булгаков считает, написав об этом за десять лет до революционного извержения, что борьбу внутри русского общества того времени скорее можно сравнить с религиозными войнами в Западной Европе во времена Реформации, чем с борьбой политических партий[2]. Мессианизм «обратного направления», переполненный религиозным пафосом, здесь столкнулся с хрис-

---

[1] *Булгаков*. Героизм и подвижничество. С. 67. — *Ред.*

[2] См.: Сергей Булгаков. Героизм и подвижничество // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909. С. 59–69. [*Булгаков*. Героизм и подвижничество. Гл. VI. С. 69.]

тианским мессианизмом с целью повторного «убийства» воплощенного Христа и изгнания Его из ветхозаветной и всякой истории. Только так можно объяснить беспримерную в истории антихристианскую пропаганду в Советской России, которая, используя самые радикальные теории критических школ Запада второй половины XIX и начала XX века, породила и порождает многочисленные сочинения своеобразной атеистической «экзегезы» Ветхого и Нового Завета.

Упомянем еще одного значительного русского богослова первой половины XX века, который занимался, в частности, и ветхозаветной экзегезой. Речь идет об известном иерархе **Антонии (Храповицком)** († 1936 г. в Белграде)[1]. Чувствуя эту мрачную религиозную борьбу метафизических размеров в организме своего народа, ощутив опасности, которые скрывает в себе западная библейская наука того времени и вообще западная мысль, которая часто принимается в России без всякой критичности, митрополит Антоний призывал к динамичному возвращению к Преданию и отказу от тогдашних западных «совершенно ненаучных и произвольных основоположений, на которых бессознательно зиждется современная мысль и ради которых она плодит и <затем> уничтожает новые и новые гипотезы, как Хронос своих злосчастных детей»[2]. Свое понимание пути, которым должна пойти современная библейская экзегетика и библейская наука, митрополит Антоний изложил вкратце в статье «О правилах Тихония (Донатиста)[3] и их значении для современной экзегетики»[4]. Основное внимание митрополита Антония, хорошего знатока греческого и еврейского языков, было направлено на нахождение нравственной идеи ветхозаветных пророчеств. В своем Толковании на Книгу пророка

---

[1] ПЭ II, 646–652. — *Ред.*

[2] *Никон*. Жизнеописание митр. Антония. Т. 1. С. 94. [С. 125–126 по переизд. 2003 г. Первоисточник цитаты не указан.]

[3] Уточнение в скобках, не входящее в оригинальное заглавие, принадлежит архиеп. Никону. — *Ред.*

[4] Митрополит Антоний. Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 161. См.: *Никон*. Жизнеописание митр. Антония. Т. 1. С. 94. [Сноска *. С. 126 по переизд. 2003 г. Сведения о библейских трудах митр. Антония взяты митр. Амфилохием из указанного сочинения архиеп. Никона. Статья напечатана впервые в виде приложения к рус. переводу правил Тихония в журнале: Прибавления к творениям святых отцов 48 (1891), 162–183. Переизд.: Альфа и Омега. 1999. № 2 (20). С. 93–107; *Антоний (Храповицкий)*. Новый опыт. С. 238–259; и др.]

Михея[1] он говорит: «Общим содержанием пророческих речей служило именно противопоставление нравственного миропорядка физическому и политическому, истинного закона внешним обрядам». Насколько больше, считает Антоний, проявлялось стремление еврейского народа превратить весь культ в оружие государственной светской жизни, настолько пророки в своих выступлениях становились строже и резче. К такому обмирщению религии приводило идолопоклонство еврейских царей, сопровождавшееся, как правило, их аморальностью. Основным противовесом этому отклонению была морально-мессианская идея, которая является главной идеей ветхозаветного пророчества и центральной идеей всего Откровения. Ветхозаветные пророчества, считает Антоний, осуществлены в Новом Завете, «но не столько со стороны внешней, сколько со стороны нравственных духовных действий, что оказывали» и оказывают «на человека истины искупления». Все эти истины были опять же «предсказаны пророками в их отношении к внутреннему человеку»[2].

Во всех своих многочисленных богословских работах митрополит Антоний ищет морального единства Ветхого и Нового Завета, а при толковании Нового Завета он всегда опирается на ветхозаветные пророчества и их глубокий морально-духовный смысл. Особенно выделялся он в области пастырского богословия. В его пастырском идеале ощущается сильное влияние пророческих книг Ветхого Завета. По его мнению, пастырь должен быть в первую очередь «“пророком”» и «“руководителем совести”»[3]. Он везде искал нравственный смысл всех истин веры, всех догм и всего Откровения; он был против законничества, законнического понимания тайн Откровения и его легалистического применения в конкретной жизни. Однако в стремлении во что бы то ни стало

[1] Первое отдельное издание (впервые в № 1–10 ХЧ 1890 г. в приложении): СПб., 1890. Переизд.: *Антоний (Храповицкий).* Новый опыт. С. 312–410. Далее цит. с. 319 (с. 11 по изд. 1890 г.). — *Ред.*

[2] Кавычки поставлены нами, цит. по: *Никон.* Жизнеописание митр. Антония. Т. 1. С. 95. Первоисточник цитаты: *Антоний (Храповицкий).* Новый опыт. С. 410 (с. 96 по изд. 1890 г.). — *Ред.*

[3] *Никон.* Жизнеописание митр. Антония. Т. 1. [Страница не указана, цитаты в точности нами не найдены. Ср. т. 1, раздел VI, гл. 15 «Учение о пастырстве», с. 291 по переизд. 2003 г.: «Мы... останавливались на простой мысли о пастырстве как непосредственном руководстве совестью...».] См. также: *Флоровский.* Пути русского богословия. [Гл. VII, 11.] С. 428.

найти нравственный смысл и идею каждой истины веры и митрополит Антоний, в известной степени, «платил дань» морализму своего времени; поэтому его и упрекали в склонности «моралистическому психологизму»[1].

После революции в России по объективным причинам наблюдался застой в развитии экзегезы и вообще библейской науки, но зато ее развитие продолжалось в диаспоре. В этом смысле особую роль сыграл Институт св. Сергия в Париже[2]. Здесь русские православные библеисты встретились напрямую с западной римско-католической и протестантской библейской наукой. Это заставило их еще глубже изучать научно-критический метод, чтобы поставить вопрос (который и до сегодняшнего дня остается открытым): в какой мере возможно применение западного научно-критического метода в православной библейской науке и экзегезе, и будет ли применение этого метода полезным или причинит вред православной экзегезе?[3] Первым, кто преподавал Ветхий Завет в указанном институте, был историк **Антон Карташев**[4], хороший знаток истории и еврейского языка. Карташев интересовался литературным толкованием Библии, но пробовал, на основании буквального текста, оправдать и типологическое толкование, взращенное святыми отцами Церкви. Он также настаивал на религиозном завете священных текстов. Он написал работу ВЕТХОЗАВЕТНАЯ БИБЛЕЙСКАЯ КРИТИКА (1947), в которой пытался оправдать текстуальную и историческую критику библейских текстов. Эта работа вызвала

---

[1] *Флоровский*. Пути русского богословия. С. 432.

[2] Подробнее о Свято-Сергиевском православном богословском институте см. (в дополнение к *Kniazeff*. L'Institut Saint-Serge): Двадцатипятилетний юбилей Православного Богословского института в Париже: 1925–1950. Париж, 1950. 24 с.; *Lowrie D. A.* Saint Sergius in Paris: The Orthodox Theological Institute. London: SPCK, 1954. 119 p.; *Зеньковский В., прот.* Наша радость, Наша слава: Православный богословский институт в Париже // Вестник Русского студенческого христианского движения 56 (1960), 23–26; L'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge: 70 ans de théologie orthodoxe à Paris. Paris: Hervas, 1997. 71 p.; Свято-Сергиевское подворье в Париже: К 75-летию со дня основания. Париж; СПб.: Храм преп. Сергия; Алетейя, 1999. 260 с. — *Ред.*

[3] *Kniazeff*. L'Institut Saint-Serge. С. 69–70.

[4] Годы жизни: 1875–1960. Масон, до революции член разных лож (*Серков*. Русское масонство. С. 380–381, 1142, 1144). Член Братства Святой Софии (*Братство Святой Софии*. С. 5–6 и passim, по именному указателю; там же материалы семинаров Братства, в т. ч. посвященные библейской экзегетике, см. с. 115–125). — *Ред.*

реакцию в кругах русской церковной диаспоры. Во всяком случае, он перед ними поставил один из серьезнейших богословских вопросов, который и далее остается открытым перед современной православной библейской экзегетикой[1]. На кафедре Ветхого Завета Карташева сменил **[Б. И.] Сове**[2], который старался помочь своим слушателям ощутить духовный облик пророков и других священных авторов[3]. Именно к этому стремился и недавно умерший преподаватель Ветхого Завета в этом институте, протоиерей **Алексей Князев**[4].

Что касается Академии св. Владимира в Нью-Йорке, то она духовно близка [Сергиевскому] институту: и первая, и вторая школа продолжают традицию религиозно-философской мысли дореволюционного периода. Русская Зарубежная Церковь (имеет семинарию в Джорданвилле, Америка) придерживается и далее классических традиций русских академий, пользуясь, более или менее, их экзегетическими справочниками, что относится, вероятно, и к академиям в Советской России[5].

И наконец, выделим то, что имеет огромное значение для русской экзегезы последних двух веков, как и для ее будущего: это многочисленные переводы святоотеческих писаний западных и восточных отцов, появившиеся в XIX и в первые десятилетия

---

[1] *Kniazeff.* L'Institut Saint-Serge. С. 71–72.

[2] Годы жизни: 1899–1962. По-видимому, труды Б. Сове в области Ветхого Завета, если и были записаны, то остались неизданными. Ср.: Тезисы по Священному Писанию Ветхого Завета для I конгресса православных богословов в Афинах в ноябре 1936 года // Путь 52 (1936/1937), 67–69. — *Ред.*

[3] *Kniazeff.* L'Institut Saint-Serge.

[4] Протопресвитер Алексей Петрович Князев опубликовал ряд работ по Ветхому Завету, в т. ч. и на русском языке — в основном в «Вестнике Русского христианского движения». Библиографию см.: Русская эмиграция: Журналы и сборники на русском языке. 1920–1980. Сводный указатель статей / L'Émigration russe: Revues et recueils, 1920–1980: Index général des articles. Paris, 1988. P. 251. — *Ред.*

[5] В последние годы происходит возрождение живого интереса к богословию в Советской России, а также к экзегетической проблематике. Об этом свидетельствует сборник «Богословские труды» (до настоящего времени опубликовано 18 сборников [к 2008 г. вышло 43 книги, включая юбилейные выпуски]), который издается в Москве, а также многочисленные статьи из Советской России, которые публикуются в «Вестнике РХСД» в Париже. Среди этих статей немало работ и по проблематике отношений между иудаизмом и христианством, а также по экзегезе Ветхого Завета. [Библиографию см. в указанном сборнике «Русская эмиграция», а также в кн.: *Богословие и история Церкви*, особенно с. 24–26, 32–36.]

XX века. Существование этих переводов на русском языке обозначает присутствие постоянного вдохновения и здравого основания для будущего развития экзегезы русской богословской мысли вообще.

Тем, чем владеют русские на своем языке и, более или менее, почти все другие православные народы, не могут, к сожалению, похвастаться **сербы**. Огромный дефицит святоотеческих писаний на сербском языке, может быть, является одной из главных причин слабого развития библейской экзегезы у нас в наше время, да и слабого интереса к ней. Наша писательница Исидора Секулич утверждала, что сербский народ — народ, который из всех европейских народов меньше всех знает и читает Священное Писание. В этом ее утверждении, без сомнения, есть большая доля истины. Это подтверждает и тот факт, что Поместная Сербская Церковь — единственная из всех православных Церквей, которая и до настоящего времени не имеет своего официально принятого перевода всех Священных Книг; более того, нет и перевода всего Священного Писания на народный язык! (Здесь имеются в виду второканонические книги Ветхого Завета, которые и сегодня не переведены.) Очевидно, досифеевский дух принес «богатые» плоды, повернув сербскую культуру в воды современной европейской «просвещенности» и воспрепятствовав, в решающие для нее времена, ее новому укоренению на своей исконной почве. Романтический национализм, который временами приобретает мистико-языческие параметры, и европейский лаицизм культуры нового века смогли придушить и, в глазах многих потомков св. Саввы, унизить истинное святосаввское духовное предание и наследие, как и вообще православный библейский этос и культуру. Поэтому обновление библейской экзегезы у нас и возвращение Библии на место, которое ей принадлежит в культуре каждого отдельного народа, по самой природе вещей, немыслимо без коренного пересмотра почти всех принципов, на которых наша сегодняшняя культура зиждется. Важнейшим условием того, что это когда-нибудь произойдет, является, прежде всего, перевод писаний святых отцов, начиная от эпохи апостолов и до св. Григория Паламы, на современный сербский язык. Если бы этот величественный подвиг сопровождался бы воскресением соборного литургическо-молитвенного предания Церкви, в недрах которого Библия «заговорила» на всех славянских языках еще в самом начале, это

было бы действительно событием с далеко идущими последствиями для всех областей духовной и общественной жизни нашего народа и, кроме того, для экзегезы как Ветхого, так и Нового Завета.

Однако следует подчеркнуть, что, кроме «небиблейского» настроя нашей современной культуры (в новое время даже и систематически антибиблейского), работа по изучению Священного Писания не прекратилась. Среди тех, кто серьезнее занимался изучением и толкованием Ветхого Завета в конце XIX и начале XX века, следует упомянуть, в первую очередь, **епископа Иринея (Чирича)**. Хороший знаток еврейского и греческого языков, епископ Ириней Бачский написал достаточное количество работ в исагогическо-экзегетической области, одновременно переводя отдельные тексты Ветхого Завета с еврейского и греческого языков. Ириней переводил и толковал паримии, отдельные псалмы, Книгу пророка Амоса, Книгу пророка Захарии, написал введение к Книге Судей и т. д.[1] Кроме того, вопросами Ветхого Завета занимался приблизительно в то же время и **А. Живанович**, но более популяризаторским способом[2]. Это же относится и к **Вельке Мирославлевичу**[3].

Особую роль, особенно в наших церковных школах, сыграла и работа протоиерея **Стева М. Веселиновича** о Законским књигама Старог Завета [Книгах законов Ветхого Завета] (Белград, 1908), как и работа **протосингела Доментиана** о Пророчким књигама Старог Завета [Пророческих книгах Ветхого Завета] (Белград,

---

[1] Свои работы по Ветхому Завету Ириней Чирич [Иринеј Ћирић] публиковал в основном в «Богословском гласнике» (Сремски Карловцы). Приведем основные из них: Жене у Библији [Женщины в Библии] // Богословски гласник. Год XI. [1912.] Кн. XXI. С. 325–343; Песма о цару и невести [Песни о царе и невесте] // Там же. Год.VII. 1908. Кн. XIII. С. 129–136 (перевод и толкование Пс. 44/45); Књига пророка Амоса // Там же. С.150–163, 281–311; Кн. IV. С. 6–25, 129–155; Паримије [Паримии] // Там же. [Год] VIII. 1909. Кн. XVI. С. 81, 166, 241, 321; Год IX. 1910. Кн. XVII. С. 43, 81, 179, 435; Кн. XVIII. С. 161, 274, 512; Год X. [1911.] Кн. XIX. С. 22–35; Увод у књигу о Судијама [Введение в Книгу Судей] // Там же. Год XI. [1912.] Кн. XXI. С.1–25, 118–144; Књига пророка Захарије // Там же. [Год XII.] 1913. Кн. XXIII. С. 129–148, 225–299.

[2] *Живановић А.* Хронологија у пророка Данила // Богословски гласник. Год II. 1903. Кн. IV. С. 1–32; Жидовство и култура // Там же. Год VI. 1907. Кн. XI. С. 50, 207, 318.

[3] *Мирослављевић В.* О Палестини и старим Јеврејима. [О Палестине и древних евреях.] Сремски Карловци, 1906.

1908)[1]. Это, в сущности, учебники по богословию, с введениями и краткими толкованиями мессианских мест. Практически и до сегодняшнего дня они остались единственными доступными справочниками для первоначального ознакомления с книгами закона и пророческими книгами.

После Первой мировой войны изучением Ветхого Завета у нас занимался **Тихомир Радованович** (впоследствии епископ Захумско-Герцеговинский Тихон). Он был первым, кто у нас написал Общее и Специальное введение в Священное Писание Ветхого Завета в современном смысле слова (Лекциjе из Светог Писма Старог Завета по предавањима дра Тихомира Радовановића [Лекции по Свщенному Писанию Ветхого Завета на основе курса д-ра Тихомира Радовановича]. Белград, 1930. В конце его лекций находится и толкование Книги Бытия, 12, 4). Радованович написал и Историjу превода Старог Завета [Историю перевода Ветхого Завета] (Белград, 1929)[2]. Кроме Тихомира Радовановича, следует упомянуть и профессора **Душана Глумаца**[3], написавшего Библиjску Археологиjу [Библейскую Археологию] (Белград, 1954) и ряд исагогическо-экзегетических статей на ветхозаветные темы[4]. Преемником Глумаца на кафедре Ветхого Завета был

---

[1] Обе работы были недавно вновь напечатаны в издании Священного Архиерейского Синода под названием «Лекциjе из Светог Писма Старог Завета».

[2] *Т. Радовановић* [Т. Радованович] написал также статью: Увод у старозав. пророке [Введение в ветхозаветных пророков] // Весник Српске Цркве. 1928. Јануар–јуни.

[3] Душан Глумац (1899–1980) изучал правовые науки в Загребе (Хорватия). Желая заняться Священным Писанием, поступил на философский факультет Берлинского университета, закончил образование в Лейпцигском университете, где в 1925 году получил степень доктора философии. В 1926 году избран доцентом по древнееврейскому языку и библейской истории и археологии Богословского университета Сербской Православной Церкви. В конце 1945 года избран ординарным профессором кафедры Священного Писания Ветхого Завета. В 1955 году перешел на философский факультет кафедры археологии, где и преподавал как ординарный профессор до выхода на пенсию. На многих конференциях и в составе многочисленных делегаций выступал от имени Сербской Церкви. Некоторые книги и монографии, не упомянутые в следующей сноске: «Грамматика древнееврейского языка», «Сербская собственность в Палестине», «Священное Писание в наших памятниках древности» (совместно с профессором Станоем Станоевичем). Глумац перевел «Иудейскую войну» Иосифа Флавия, писал энциклопедические статьи. — *Ред.*

[4] Назовем еще некоторые из работ доктора Душана Глумаца: «Јиввйм». Левиратски деверски брак код Јевреја [Левиратский деверский брак у евреев]. Београд,

недавно умерший **профессор Милош Ерделян.** Ерделян был хорошим знатоком западной литературы по вводным вопросам из Ветхого Завета. Из всех прежних ветхозаветников у нас он был самым радикальным в применении и принятии результатов западной библейской науки при решении исагогическо-экзегетических проблем. Из его изданных работ самой значительной является та, где он объясняет отрывки из Книги пророка Исаии ДЕВТЕРОИСАИЈЕ [ВТОРОИСАИЯ] (в которой говорится о Рабе Господнем: Главы о Рабе Господнем у Ис. 40–55. Белград, 1941)[1].

Работы всех упомянутых ветхозаветников объясняют, более или менее, вводные вопросы Ветхого Завета и временами все больше приближаются к духу и методу западной библейской науки и ее экзегетическим принципам. Несколько другой экзегетический принцип мы встречаем у апологета доктора **Радивоя Иосича**[2]

1928; «Get». Развод брака код Јевреја [Развод у евреев]. Београд, 1928 (обе работы перепечатаны из «Богословља»); Социјални положај жене код Јевреја [Социальное положение женщины у евреев]. Београд, 1930; Најстарији документ антисемитизма [Древнейшее свидетельство антисемитизма] // Зборник Богословског факултета, I. Београд, 1950. С. 41–54; Књига Псалама, Псалам 2 и 3 [Книга псалмов, псалмы 2 и 3] // Там же, II. С. 49–88; Књига Псалама, Псалам 4 [Книга псалмов, псалом 4] // Там же, III. С. 47–62; Стари јеврејски рукописи са обале Мртвог Мора [Древние еврейские рукописи с берега Мертвого моря]. Летопис Матице Српске, Нови Сад, 1958, Авг., сент. С. 153–170; Староегипатско учење о Логосу [Древнеегипетское учение о Логосе] // Оттиск из: Зборник Филозофског факултета. Књ. IX (1). Београд, 1967.

[1] Кроме известных лекций проф. М. Ерделяна (М. Ердељана) по общему и специальному введению в Ветхий Завет, назовем и другие его работы: Новопронађени свитци старозаветних и других књига у близини Јерихона [Недавно открытые близ Иерихона рукописи ветхозаветных и других книг] // Зборник Богословског факултета I, 193–198; Супституција имена Божјег JXBX у Старом Завету [Замена Имени Божия JXBX в Ветхом Завете] // Там же, II, 303–414. — Профессор Нового Завета **Эм. Чарнич** (Емилијан Чарнић) занимался изучением Послания к Евреям и написал следующую статью: Учење посланице Јеврејима о Старом Завету [Учение о Ветхом Завете в Послании к Евреям] // Гласник Српске Православне Цркве, 1955, 814.

[2] Радивой Иосич (1889–1960) — сербский православный богослов. Родился в семье священнослужителя. Закончив богословский факультет в Белграде, уехал в Швейцарию, где поступил на старокатолический богословский факультет в Берне. Продолжил образование на православном факультете в Черновцах (Буковина). По завершении образования в 1914 г. работал младшим преподавателем богословия в разных местах. Избирается доцентом, а впоследствии профессором богословского факультета в Белграде. Несмотря на то, что Р. Иосич очень интересовался патрологией и историей Церкви, из-за нужд факультета ему пришлось преподавать апологетику, что в большой степени

в его двух исследованиях по библейской космогонии и теогонии. Здесь речь идет об *апологетической* экзегезе Шестоднева, т. е. о попытке рационально-научного оправдания библейского повествования о сотворении мира[1].

Особенное место в нашей новой экзегезе занимают две известные работы **владыки Николая**: Рат и Библија [Война и Библия] и Символи и Сигнали [Символы и сигналы]. В первой работе на основе библейской историософии и многочисленных примеров из Ветхого Завета владыка Николай освещает исторические события со времен братоубийства Каина до сегодняшнего дня. Принимая библейское восприятие как свое, он приходит к заключению, что историей правят духовно-нравственные законы и что существует «один неумолимый закон греха: война человека против человека есть последствие войны человека против Бога; войну родителей против Бога продолжают дети войной друг против друга». Единственное, что смягчает этот трагический закон, это милость Божия и человеческое покаяние[2]. Вдохновленный Священными Писаниями, Николай ясно видит и решительно исповедует библейскую истину: войну не решает число, оружие и культура; существует Третий[3], Невидимый, Всеопределяющий фактор, который делит победы и поражения по совершенной правде, т. е. по величине веры, покаяния и молитвенного призыва к Нему каждой из воюющих сторон[4].

Еще более важная с экзегетической точки зрения его вторая книга Символы и сигналы, по духу и по герменевтическому методу сходная с третьей, называется Наука о закону (Номологија) [Наука о законе (Номология)[5]]. Экзегетический метод владыки

определило его дальнейшую научную работу. На факультете он преподавал 36 лет. Некоторые из его работ: «Объединение Православной и Римско-Католической Церквей», «Христианская религия и пессимизм», «Доказательство духа и силы» и другие. — *Ред.*

[1] Др. *Радивој Јосић.* Увод у егзегезу Шестоднева: Библијске космогоније и геогоније [Введение в экзегезу Шестоднева — библейская космогония и геогония] // Зборник Прав. богословског факултета, I. Београд, 1950. С. 29–40; Егзегеза Шестоднева: библијске космогоније и геогоније // Там же, II. С. 21–33.

[2] *Епископ Николај.* Сабрана дела. Т. 5. С. 193.

[3] Так в оригинале. — *Ред.*

[4] Там же. С. 232.

[5] Имеется рус. пер.: *Свт. Николай Сербский.* Слово о Законе: Номология. М.: Изд. Братства св. Алексия, 2005. Из-за недоступности использованного автором сербского издания привести параллельные ссылки на рус. пер. не было возможности. — *Ред.*

Николая, представленный в этих работах (как и во всей его богословской позиции по отношению к небесной и земной реальности и их взаимоотношениям), очень похож, хотя и не тождественен, экзегетическому преданию преподобного Симеона Нового Богослова, преподобного Максима, сочинениям [Пс.-Дионисия] Ареопагита и других им подобных древних экзегетов. Особо важное значение имеет гениальная попытка епископа Николая на основе этого метода превзойти и преодолеть крайности как современной европейской мысли, особенно натуралистическо-материалистического характера, так и индийской мысли, которая граничит с нигилизмом. Ощутимая, видимая, природная реальность не является сама по себе всей истиной, как утверждает духовно ослепший европейский материалист; не является она, со своими особенностями и действиями, и тем, что утверждает индийский нигилист: обман, сон, ничто. Видимая реальность является *символом*, истинным символом невидимой реальности. <...> Истолковывая слова: «В начале сотворил Бог небо и землю» [Быт. 1, 1], — владыка Николай под «небом» подразумевает царство духовных существ, невидимых и бестелесных, а под «землей» — совокупность символов этих существ, видимых и телесных. Земля, таким образом, по мнению епископа Николая, — символическое изображение небес. То же самое — и солнце, звезды и вся природа. Отношения между духовным миром как реальностью и физическим миром как символом этой реальности подобны отношениям, существующим между смыслом и написанными буквами. Это относится и к отношениям между так называемым физическим, или естественным, законом и законом нравственным: первый является символом второго как реальности истинной и настоящей[1]. Если, по мнению владыки Николая, физическая реальность — символического характера, то тем более это касается божественного Откровения. Символы как что-то постоянное и *сигналы*, знаки Божии, как что-то сиюминутное представляют суть ветхозаветного Откровения, как и Откровения вообще. Вечный Логос Божий, Слово Божие, все наполнил смыслом, все изъяснил Своим Воплощением. Поэтому «нельзя сказать, что только что-то имеет смысл, а остальное нет. Но если есть смысл вообще, он должен быть во всем: в людях, в предметах, в событиях,

---

[1] См.: *Епископ Николај*. Сабрана дела. Т. 5. С. 332, 262.

в мыслях, в словах, в отношениях, в явлениях, в движениях, в снах — словом, во всем; угоден он нам или не угоден, но это смысл»[1]. Следовательно, любое библейское событие имеет свой смысл; каждый случай, предмет являются сигналами, знаками Божиего присутствия и Его человеколюбия. И что самое важное, не существует двойственности и противоречия между духовным смыслом и физическими символами и сигналами, духовными законами и законами «естественными»; не существует даже и параллелизма между ними, так как каждый параллелизм завершается неизменно дуализмом. Существует только *символическое* взаимопроникновение единого существенного или реального мира, т. е. мира духовного, с миром физической реальности; физическая реальность есть *символ* духовной реальности[2]. Очевидно, понятие символа у владыки Николая получает свое исходное значение: он ему возвращает значение, которое он имел в древнем святоотеческом предании и которое имеется в тайне Святой Евхаристии[3]. Ясно, что для владыки Николая Воплощение Бога Слова является безошибочным ключом к пониманию отношений Бога и мира, Бога и человека, к нахождению смысла мира и человека и всего, что происходило, происходит и произойдет. А что это значит? — Это значит, что Воплощение и есть ключ к пониманию духовного смысла всех ветхозаветных событий, личностей и сигналов. Ветхий Завет — это светильник, который светит в темноте, пока не родится Солнце, говорит этот без сомнения самый мудрый серб после св. Саввы.

Главной целью владыки Николая и его экзегетического метода является освобождение духов и умов от «всевластия естественных законов», от их добровольно принятого человечеством железного и тиранического круга «без единственной точки выхода»[4]. Тирания видимого над невидимым, тирания *естественных слов* над их *смыслом* и значением — последствия потерянного ощущения глубокого смысла тайны Откровения. Поэтому владыке Николаю даже в голову не приходит примирять апологетическим способом Библию и естественные науки и согласовывать Божий Закон с так называемыми «естественными» законами. Для него Откровение

[1] Там же. С. 356. [2] Там же. С. 262.

[3] См.: *Шмеман*. За живот света. С. 121–136.

[4] См.: Епископ Николай. Наука о Законе // *Епископ Николаj*. Сабрана дела. Т. 5. С. 256.

со своими символами и сигналами — это всепроникающая и всеосвещающая сила, которая дарует смысл и могущество как «природе» и ее законам, так и «слову» Библии, но никак не наоборот. Николай был первым у нас, кто открыто сказал, что христианство не религия. Оно для него — небесное откровение Истины, Радостная Весть роду человеческому. «Христианство, — говорит он, — не одна из религий и не одна из философий, но совершенно особый, оригинальный и совершенный организм божественной живой истины, светоносный и спасоносный»[1].

Своим всеохватывающим взглядом на мир и пониманием Откровения как «божественной живой истины» владыка Николай освобождает экзегезу от оков, которые набросил на нее рационализм нового века и сухой безжизненный схоластицизм, и открывает прямые и надежные пути, которые ведут и вводят в вечную и спасоносную истину Откровения Божиего. Через него и его экзегетическую позицию вновь начинает струиться в нас и вдохновлять нашу мысль и культуру святосаввское духовное предание и наследие, а это означает — православный библейский этос и животворное Предание Единой, Святой, Соборной и Кафолической Церкви.

[1] Епископ Николай. Символы и сигналы // *Епископ Николај.* Сабрана дела. Т. 5. С. 326.

Цитированная литература[1]

Августин. О Граде Божием. — *Блаженный Августин*. О Граде Божием. Т. 1–4. М., 1994 (репринт изд.: Творения *блаженного Августина, епископа Иппонийского*. Ч. 3–6. Изд. 2. Киев, 1906–1910).

Августин. Творения. — *Блаженный Августин*. Творения. М., 1997 (Б-ка отцов и учителей Церкви; 5) (репринт с дополн. изд.: Творения *блаженного Августина, епископа Иппонийского*. Ч. 7. Изд. 2. Киев, 1912).

Акентьев. «Слово о законе и благодати».* — *Акентьев К. К.* «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского: Древнейшая версия по списку ГИМ Син. 591 // Византинороссика: Труды Санкт-Петербургского Общества византино-славянских исследований. Т. 3. Литургия, архитектура и искусство византийского мира / Под ред. *К. К. Акентьева*. СПб., 2005. С. 116–151.

Антиќ. Низ страниците јужнословенските книжевности.** — *Антиќ Вера, др*. Низ страниците јужнословенските книжевности. Скопје, 1977.

Антоний (Храповицкий). Новый опыт.* — *Антоний (Храповицкий), митр*. Новый опыт учения о богопознании и другие статьи. СПб., 2002.

Арелатские проповедники.* — Арелатские проповедники V–VI вв.: Сборник исследований и переводов. М., 2004.

Атанасије Јевтић. Из Богословља Светог Саве.** — Др. *Атанасије Јевтић, иером*. Из Богословља Светог Саве. Београд, 1974.

Афанасий Великий. Творения.* — *Святитель Афанасий Великий*. Творения. Т. 1–4. М., 1994 (репринт изд. 1902 г.).

Бегунов. Козма пресвитер.* — *Бегунов Ю. К.* Козма пресвитер в славянских литературах. София, 1973.

Бибиков. Byzantinorossica.* — *Бибиков М. В.* Byzantinorossica: Свод византийских свидетельств о Руси. М., 2004 (Studia Philologica). [Рец. с ценными доп. и уточн.: *Каштанов Д. В.* Marginalia byzantinorossica: О византийско-русских связях в трактовке М. В. Бибикова // Scrinium 2 (2006), 340–364.]

БЛДР III.* — Библиотека литературы Древней Руси. Т. 3. СПб., 1999.

Богдановић, Ђурић, Медаковић. Хиландар. — *Богдановић Д., Ђурић В. Ј., Медаковић Д.* Хиландар. Београд, 1978. [[2]1997.]

---

[1] Сводный список, отсутствующий в сербском оригинале, составлен для настоящего издания. Включена только та литература, на которую имеются конкретные ссылки (или приводятся цитаты) с указанием страниц. Приводимые по мере необходимости (для справки) библиографические перечни работ тех или иных авторов см. в подстрочных примечаниях. Одной звездочкой отмечены работы, ссылки на которые принадлежат только редактору (т. е. дополнительная литература). Двумя звездочками помечены издания, используемые митр. Амфилохием, но нам недоступные (библиографические описания по возможности уточнены и исправлены).

Богдановић. Каталог рукописа. — *Богдановић Д.* Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд, 1978.

*Богословие и история Церкви.** — Богословие и история Церкви: Аннотированный указатель статей (1947–2000) / Сост. и введ.: *монахиня Елена (Хиловская), О. В. Мелихова, О. В. Руколь*; Науч. и общ. ред., предисл.: канд. ист. наук *А. Г. Дунаев*. М., 2006.

*Братство Святой Софии.** — Братство Святой Софии: Материалы и документы / Сост. Н. А. Струве; Подг. текста и примеч. *Н. А. Струве, Т. В. Емельянова*. 1923–1939. М.; Париж, 2000.

Булгаков. Героизм и подвижничество. — *Булгаков С. Н., [прот.]* Героизм и подвижничество // Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909. С. 23–69. Неоднократные переизд. до и после рев., цит. по крит. изд.: Вехи. Из глубины. М., 1991 (Приложение к журналу «Вопросы философии»). С. 31–72.

Василий Великий. Творения.* — Творения иже во святых отца нашего *Василия Великого*, архиеп. Кесарии Каппадокийской. Изд. 3. Цит.: Т. 1. М., 1891.

Верещагин. Церковнославянская книжность.* — *Верещагин Е. М.* Церковнославянская книжность на Руси: Лингвотекстологические разыскания. М., 2001.

Вигуру. Руководство к чтению и изучению Библии. — *Вигуру Ф.* Руководство к чтению и изучению Библии: Общедоступный и изложенный в связи с новейшими научными изысканиями курс Священного Писания. Ветхий Завет. Т. 1. Общее введение. Пятокнижие / Пер. с посл. (12-го) фр. изд. с дополнительными примеч. и указателями русской библейской литературы *В. В. Воронцова*. [2]М., 1916.

Врховац. Карактер Ђура Даничића.** — *Врховац Р.* Карактер и рад Ђура Даничића. [Личность и творчество Юрия Даничича.] Нови Сад, 1923.

ГДА. — Годишник на духовната Академиата «Св. Климент Охридски». София.

Георгиев. Литературата.** — *Георгиев Е.* Литературата на втората Българска държава: Литературата на XIII в. София, 1977.

Глубоковский. Русская богословская наука.* — *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. [3]М., 2002 ([1]Варшава, 1928).

Глубоковский. Феодорит.* — *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский: Его жизнь и литературная деятельность. Т. 1–2. М., 1890.

Гоголь. ПСС. Т. 8.* — *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений. Т. 8: Статьи. Издательство Академии наук СССР, 1952.

Григорий Палама. Первое письмо к Акиндину.* — Первое письмо Григория Паламы Григорию Акиндину / Пер. с греч., пред. и прим. *С. Я. Гагена* // Уральский археографический альманах / Отв. ред. *А. Г. Мосин*. Екатеринбург, 2005. С. 275–298 (пред. на с. 275–280, пер. на с. 281–294, прим. на с. 295–298).

Григорий Палама. Триады.* — *Св. Григорий Палама*. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Пер. *В. Вениаминова* [= *В. В. Бибихина*]. М., 1995 [и переизд.]

Григорий Цамблак. Похвално слово.** — Похвално слово за Евтимий от Григорий Цамблак / Сост. *П. Русев, Ив. Гълъбов, А. Давидов, Г. Данчев*. София, 1971.

*Дела Доситеја Обрадовића.*** — Дела Доситеја Обрадовића. Београд, 1911. [Сочинения Досифея Обрадовича. Белград, 1911.]

Деретић. Доситеј Обрадовић.** — *Деретић J.* Доситеј [Обрадовић] и његово доба. Београд, 1969 (Филолошки. фак. Београдског унив. Монографије. Књ. 33). [*Деретич И.* Досифей [Обрадович] и его время. Белград, 1969.]

Димитрий Ростовский. Сочинения.* — Сочинения святого Димитрия, митрополита Ростовского. Ч. 1. М.: Синод. тип., 1895.

Достоевский. ПСС. Т. 25.* — *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений. Т. 25.

Епископ Николај. Сабрана дела. Т. 5.** — *Епископ Николај*. Сабрана дела [Собрание сочинений]. Т. 5. Диселдорф, 1977.

Жильсон. Философия в средние века.* — *Жильсон Э.* Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века / Пер. с франц.; Общ. ред., послесл. и примеч. *С. С. Неретиной*. М., 2004.

Житија светих за јули. — Житија светих за јули / Архим. *Јустин Сп. Поповић*. Београд, 1975.

Житија светих за август. — Житија светих за август / Архим. *Јустин Сп. Поповић*. Београд, 1976.

Житие и писания Паисия Величковского. — Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. С присовокуплением предисловий <...>, о умном трезвении и молитве. М., 1847 (репринт: Свято-Введенская Оптина Пустынь, 2001).

ИАБ.* — Исихазм: Аннотированная библиография / Под общ. ред. *С. С. Хоружего*. М., 2004. Указываются номер раздела (римской цифрой) и номера описаний.

Игнатий Брянчанинов. Аскетические опыты. — Сочинения *епископа* [свт.] *Игнатия Брянчанинова*. Т. 2. Аскетические опыты. Изд. 2, испр. и пополненное. СПб., 1886 (репринт: М., 1993).

Игнатий Брянчанинов. ПСС. Т. 4.* — Полное собрание творений *свт. Игнатия Брянчанинова* / Сост. и общ. ред. *А. Н. Стрижева*. Т. 4. М., 2002.

Иеремия. Ответы лютеранам.* — Святейшего патриарха Константинопольского Иеремии [II] ответы лютеранам / Пер. с греч. *архим. Нил*. М., 1886.

Иоанн Дамаскин. Три слова.* — *Св. Иоанн Дамаксин*. Три защитительных слова против порицающих святые иконы, или изображения / С греч. пер. *А. Бронзов*. СПб., 1893 (репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993).

Ириней Лионский. Творения.* — *Св. Ириней Лионский*. Творения. М., 1996 (Б-ка отцов и учителей Церкви; 2). Репринт (с дополн.) изд.: Сочинения св. Иринея... СПб., 1900.

Иустин Философ. Творения.* — *Св. Иустин Философ и Мученик*. Творения. М., 1995 (Б-ка отцов и учителей Церкви; 1). Репринт (с единой пагинацией) изд.: Сочинения св. Иустина... Отдел 1. М., 1892; Отдел 2. М., 1891.

Кашанин. Српска књижевност.* — *Кашанин М*. Српска књижевност у средњем веку. Београд, 1975.

Климент Охридски. Житија. — *Климент Охридски*. Житија, слова, поуке / Избор, превод и коментар: *Р. Угринова-Скаловска*. Скопје, 1974 (Од македонското книжевно наследство).

Климент Охридски. Събрани съчинения. — *Климент Охридски*. Събрани съчинения / Обработили *Б. Ст. Ангелов*, *К. М. Куев*, *Хр. Кодов*. Т. 1. София, 1970.

Космос и душа.* — Космос и душа: Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века: (Исследования и переводы) / Ред. *П. П. Гайденко* и *В. В. Петров*. М., 2005.

Кусков. История древнерусской литературы. — *Кусков В. В.* История древнерусской литературы. Изд. 3, испр. и доп. М., 1977.

Лютер. 95 тезисов.* — *Мартин Лютер*. 95 тезисов / Сост., вступ. ст., примеч. и коммент. *И. Фокина*; пер. с нем. *И. Фокина* и *И. Каркалайнен*. СПб., 2002.

Мануил. Русские иерархи.* — *Мануил (Лемешевский), митр.* Русские православные иерархи. 992–1892. Т. 1. Аарон — Иоаким II. М., 2002; Т. 2. Иоанн — Симеон II. М., 2003; Т. 3. Симон — Ювеналий. М., 2004. [Справочник требует осторожного отношения вследствие малоудовлетворительной редакционной работы; отсылки к нему даются только при отсутствии других доступных справочных изданий.]

Марковски. Въведение въ Св. Писание.** — *Марковски И. С.* Въведение въ Св. Писание на Ветхия Заветъ. Ч. 1. Общовъедение. София, 1932.

Медведев. Византийский гуманизм.* — *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV–XV вв. [2]СПб., 1997 ([1]1976).

Мейендорф. Византийское богословие.* — *Мейендорф Иоанн, прот.* Византийсколе богословие: исторические тенденции и доктринальные темы / Пер. с англ. *В. Марутика*. Минск, 2001.

Мень. Библиологический словарь.* — *Мень А., прот.* Библиологический словарь. Т. 1 (А–И); Т. 2 (К–П); Т. 3 (Р–Я). М., 2002.

Михаил Пселл. Сочинения.* — *Михаил Псёлл* [sic! — *А. Д.*]. Богословские сочинения / Пер.с греч. архим. *Амвросия* [*Погодина*]. СПб., 1998.

Михейкина. Российская библеистика.* — *Михейкина М. Э.* Российская библеистика: от зарождения до возрождения. Историографический очерк. Иерусалим; М., 2004.

Никифор Феотокис. Христианам Греции и России.* — *Никифор Феотокис, архиеп*. Благословенным христианам Греции и России. М., 2006.

Никодим. Правила Православной Церкви.* — Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского / Пер. с сербского. Т. 1–2. СПб., 1911–1912 (репринты: М., 1994 и др.)

Никон. Жизнеописание митр. Антония. Т. 1. — *Никон (Рклицкий), архиеп.* [*Вашингтонский и Флоридский*]. Жизнеописание блаженнейшего Антония, митрополита Киевского и Галицкого. Т. 1. От рождения до вступления на Уфимскую кафедру. 1863–1900. [2 изд., испр. и доп.] Нью-Йорк, [1971]. [Переизд. т. 1–2 под другим заглавием: *Он же*. Митрополит Антоний (Храповицкий) и его время. Кн. 1. Нижний Новогород, 2003.]

Његош. Цјелокупна дјела.** — *Његош П. П.* Цјелокупна дјела [Полное собрание сочинений]. Београд: Изд. Просвета. Књ. 3. [Горски вијеац. Луча Микрокозма.] [3]1977; Књ. 7. [Писма. 1. 1830–1837.] 1951.

Оболенский. Шесть византийских портретов.* — *Оболенский Д.* Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов / Пер. с англ. М., 1998.

Пејчиновић. Собрани текстови. — *Пејчиновић К.* Собрани текстови / Приредил *Б. Конески*. Скопје, 1974 (Од македонското книжевно наследство).

Подскальски. Христианство и богословская литература.* — *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). Изд. 2, испр. и доп. для рус. пер. / Пер. *А. В. Назаренко* под ред. *К. К. Акентьева*. СПб., 1996 (Subsidia Byzantinorossica; 1).

Полывянный. Культурное своеобразие.* — *Полывянный Д. И.* Культурное своеобразие средневековой Болгарии в контексте византийско-славянской общности IX–XV веков. Иваново, 2000.

Поповић. Ђура Даничић.** — *Поповић М.* Ђура Даничић. [Выходные данные установить не удалось.]

Порфирьев. Апокрифические сказания.* — *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1877 (Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. XVII. № 1) (репринт: М., 2005).

Православное исповедание.* — Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной / Пер. с греч. М.: Синодальная типография, 1900 (репринт: Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 3–141).

ПЭ.* — Православная энциклопедия. Т. I. А — Алексий Студит. М., 2000; II. Алексий, человек Божий — Анфим Анхиальский (2001); III. Анфимий – Афанасий (2001); IV. Афанасий — бессмертие (2002); V. Бессонов — Бонвеч (2002); VI. Бондаренко — Варфоломей Эдесский (2003); VII. Варшавская епархия — веротерпимость (2004); VIII. Вероучение — Владимиро-Волынская епархия (2004); IX. Владимирская икона Божией Матери — Второе пришествие (2005); X. Второзаконие — Георгий (2005); XI. Георгий — Гомар (2006); XII. Гомельская и Жлобинская епархия — Григорий Пакуриан (2006); XIII. Григорий Палама — Даниель-Ропс (2006); XIV. Даниил — Димитрий (2006 [2007]).

Радовановић. Лекцијe.** — Др. *Тихомир Радовановић*. Лекције из Светог Писма Старог Завета. Београд, 1930 (литограф).

Радовић. Покрет кољивара.** — *Радовић А.* Покрет коњивара, духовно-литургички препород и грчка црквена братства [А. Радович. Движение коливадов, духовно-литургическое возрождение и греческие церковные братства] // Гласник Српске Православне Цркве 3 (1976), 45–47. [Переизд.: Там же. LXVII: 3 (1985), 3–7. Ср. ИАБ VII, 175.]

РБС.* — Русский биографический словарь. СПб.; М., 1896–1913. 26 т. Репринт (с доп.): М., 1992–1999. Цит. т.: [XIII]. Павел, прп. — Петр (Илейка) (1902); [XVIII]. Сабанеев — Смыслов (1904); [XXII]. Фабер — Цявловский (1901); [XXIV]. Шебанов — Шютц (1911).

Русские писатели-богословы. Вып. 2.* — Русские писатели-богословы. Вып. 2. Исследователи и толкователи Священного Писания: Биобиблиографический указатель / Сост. *А. С. Чистякова, О. В. Курочкина, Н. С. Степанова*. М., 1999. [Включает 33 персоналии с кратким биографическим очерком и списком публикаций. Вошло в переизд. обоих выпусков: Русские писатели-богословы: Биобиблиографический указатель. [2]М., 2001.]

Сабрана дела Вука Караџића.** — Сабрана дела *Вука Караџића*. Т. 10. Београд: Изд. Просвета, 1974.

Сагарда. Лекции по патрологии.* — *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии. I–IV века / Под общ. и науч. ред. *диакона А. Глущенко* и *А. Г. Дунаева*. М., 2004.

СДХА.* — Сочинения древних христианских апологетов / Репринт пер. *прот. П. Преображенского* с доп. под ред. *А. Г. Дунаева*. [М.;] СПб., 1998.

Серков. Русское масонство.* — *Серков А. И.* Русское масонство. 1731–2000: Энциклопедический словарь. М., 2001.

Сильвестр. Опыт догматического богословия. Т. 2.* — *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия. Т. 2. Киев, 1885.

Симеон Новый Богослов. Творения.* — *Преподобный Симеон Новый Богослов*. Творения. Репринт в 3 т.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. Т. 1–2: Слова преп. Симеона Нового Богослова / В пер. на рус. язык с новогреческого еп. Феофана. Вып. 1. М., 1892. Вып. 2. М., 1890.

СККДР. Вып. 1.* — Словарь книжников и книжностей Древней Руси. Вып. 1. XI — первая половина XIV в. Л., 1987.

СККДР. Вып. 2.* — Словарь книжников и книжностей Древней Руси. Вып. 2. Вторая половина XIV — XVI в. Ч. 1. А–К. Л., 1988; Ч. 2. Л–Я. Л., 1989.

СККДР. Вып. 3. Ч. 1.* — Словарь книжников и книжностей Древней Руси. Вып. 3. (XVII в.) Ч. 1. А–З. СПб., 1992.

СККДР. Вып. 3. Ч. 4.* — Словарь книжников и книжностей Древней Руси. Вып. 3. (XVII в.) Ч. 4. Т–Я. Дополнения. СПб., 2004.

Соловьев. Письма.* — *Соловьев В. С.* Письма / Под ред. *Э. Л. Радлова*. Цит.: Т. 1. СПб., 1908; Т. 3. СПб., 1911. Репринт т. 1–4 с дополн.: Собрание сочинений В. С. Соловьева. Письма и приложение. Bruxelles, 1970.

Станојевић, Глумац. Свето Писмо.** — *Станојевић Ст., Глумац Д.* Свето Писмо у нашим старим споменицима. Београд, 1932.

Тахиаос. Кирилл и Мефодий.* — *Тахиаос А.-Э. Н.* Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян / Пер. с новогреч. [и англ.]. Сергиев Посад, 2005. [Рус. пер. сделан с греч. оригинала 1989 г. без привлечения переработанного изд. 1992 г., зато учитывает еще более улучшенное англ. изд. 2001 г.; ряд сносок сделан автором специально для рус. изд.; дополнительно помещены важные приложения. Ценная рец. Е. М. Верещагина: Богословский вестник. Новая серия. № 5–6 (2005–2006). С. 650–669.]

*Творения Тихона Задонского.** — Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. Изд. 5 [сверенное с рукописями, дополн.] Т. 1–5. М., 1889 (репринт: Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 1994).

Тихон Задонский. Избранные труды.* — *Святитель Тихон Задонский*. Избранные труды, письма, материалы. М., 2004 (Русская богословская библиотека).

Уивер. Божественная благодать.* — *Уивер Р. Х.* Божественная благодать и человеческое действие: Исследование полупелагианских споров / Пер. с англ. М., 2006. Пер. работы 1996 г. по изд.: *Weaver R. H.* Divine Grace and Human Agency: A Study of the Semi-Pelagian Controversy. Macon GA, 1998 (Patristic Monograph Series; 15).

Феофан Затворник. Псалом 118. — Псалом Сто-осмнадцатый, истолкованный Епископом Феофаном. Изд. 2. М., 1891 (репринты: Jordanville, 1976; М., 1993).

Феофан Прокопович. Диалогисм.** — *Феофан Прокопович*. Диалогисм, сиесть беседа о догматах Православной Церкви. Вена, 1785. [Изд. установить не удалось.]

Филарет. Обзор русской духовной литературы.* — *Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский*. Обзор русской духовной литературы. Кн. 2. 1720–1863 [гг.] ³СПб., 1884.

*Философия природы.** — Философия природы в Античности и в Средние века / Ред. *П. П. Гайденко* и *В. В. Петров*. М., 2000.

Флоровский. Восточные отцы V–VIII веков. — *Флоровский Г. В., свящ.* [*прот.*] Восточные отцы V–VIII веков: Из чтений в Православном богословском институте в Париже. Париж, 1933 (репринт: Paris: YMCA-PRESS, 1990). Ряд переизданий.

Флоровский. Пути русского богословия. — *Флоровский Г.* [*В.*], *прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937 (репринт: Вильнюс, 1991). Ряд переизданий.

Фома Аквинский. Сумма теологии.* — *Св. Фома Аквинский*. Сумма теологии / Под ред. проф. *Н. Лобковица* и канд. филос. наук *А. В. Апполонова*; пер. *А. В. Апполонова*. Т. 1. Ч. 1. Вопросы 1–64. М., 2006; Т. 2. Ч. 1. Вопросы 65–119. М., 2007.

ХЧ. — Христианское чтение.

Чистович. Исправление текста славянской Библии.* — *Чистович И. А.* Исправление текста славянской Библии перед изданием 1751 года // Православное обозрение. 1860. Т. 1. С. 479–510; Т. 2. С. 41–72.

Шеррард. Восток и Запад.* — *Шеррард Ф*. Греческий Восток и латинский Запад: Исследование христианской традиции / Пер. с англ. *Ю. Канского*. М., 2006.

Шишков. Средневековая интеллектуальная культура.* — *Шишков А. М.* Средневековая интеллектуальная культура: Учебное пособие. М., 2003.

Шмеман. За живот света.** — *Александар Шмеман*. За живот света, Светотајинска философија живота. [Александр Шмеман. За жизнь мира. Святотаинственная философия жизни / Пер. с англ.] Београд, 1979.

Юнгеров. Общее введение. — *Юнгеров П*. Введение в Ветхий Завет. Кн. 1. Общее историко-критическое введение в Священные Ветхозаветные Книги. [3]М., 2003.

Юнгеров. Частное введение.* — *Юнгеров П*. Частное историко-критическое введение в Священные Ветхозаветные Книги. [1]Казань, 1907. Переизд.: *Юнгеров П*. Введение в Ветхий Завет. Кн. 2. [3]М., 2003.

Beck. Kirche und theologische Literatur. — *Beck H. G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959.

CPG.* — Corpus Christianorum. Clavis patrum Graecorum / Cura et studio *M. Geerard*. Turnhout: Brepols. Vol. I, 1983 ([1] 1000–1924); II, 1974 ([1] 2000–5197); III, 1979 ([1] 5200–8228); IV (Concilia, catenae), 1980; V (Indices), 1987; Supplementum / Cura et studio *M. Geerard* et *J. Noret*, adiuvantibus *F. Glorie* et *J. Desmet*. Turnhout: Brepols, 1998; IIIa: Addenda volumini III a *J. Noret* parata. Turnhout, 2003.

CPL.* — Clavis patrum Latinorum... / Commode recludit *E. Dekkers*... praeparavit et iuvit *A. Gaar*. Editio tertia aucta et emendata. Steenbrugis: Brepols, 1995.

De la théologie Orthodoxe Roumaine.** — De la théologie Orthodoxe Roumaine dès origines à nos jours. Bucarest: Institut Biblique et de mission Orthodoxe, 1974.

DSAM I.* — Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Vol. 1. Paris, 1937.

Handbook of Patristic Exegesis.* — Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity / Ed. by *Ch. Kannengiesser* with special contributions by various scholars. Vol. 1–2. Leiden, 2004.

Henderson. The Revival of Greek Thought.** — *Henderson G. P.* The Revival of Greek Thought 1620–1830. Edinburg; London, 1971 (цит. по греч. пер.: Афины, 1977**).

Introduction à la Bible.** — Introduction à la Bible. T. 1. Introduction générale, Ancien Testament. Paris, 1957.

Iorga. Relations entre Serbes et Roumains.** — *Iorga N.* Relations entre Serbes et Roumains. V. de Munte, 1913.

Karmiris. Dogmatica monumenta. — Dogmatica et symbolica monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae / Auctore *Ioanne Karmiris*. Editio secunda [aucta]. Vol. 1. Athenis, 1960; Vol. 2. Akademische Druck- u. Verlagsanstalt. Graz (Austria), 1968.

Kern. Les traductions Russes. — *Cyprien Kern*, R. P. Les traductions Russes des textes patrisiques: Guide bibliographique. Chevetogne; Paris, 1957.

Kniazeff. L'Institut Saint-Serge.** — *Kniazeff (Alexis)*. L'Institut Saint-Serge. De l'Académie d'autrefois au rayonnement d'aujourd'hui. Paris, 1974.

L'Église Orthodoxe Roumaine. — L'Église Orthodoxe Roumaine. Bucarest, **1967. [Сверка проведена по 2-му изд. 1968 г.]

Lubac. Exégèse médiévale.* — *Lubac H. de* (S. J.). Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture. Partie I. Tomes 1–2; Partie II. Tomes 1–2. Aubier, 1959–1964.

Meyendorff. Initiation à la théologie Byzantine. — *Meyendorff. J*. Initiation à la théologie Byzantine: l'histoire et la doctrine. Paris, 1975. [Франц. пер. с англ. изд. 1974 г. Рус. пер. с англ.: *Мейендорф*. Византийское богословие.]

Michaelis Pselli Theologica.* — Michaelis Pselli Theologica. Vol. 1 / Ed. *P. Gautier*. Leipzig: Teubner, 1989.

Moravcsik. Byzantinoturcica.* — *Moravcsik G*. Byzantinoturcica. Bd I. Die Byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker. ²Berlin, 1958.

PG. — *Migne J. P*. Patrologiae cursus completus. Series Graeca (Paris).

PL.* — *Migne J. P*. Patrologiae cursus completus. Series Latina (Paris).

PLP.* — Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit. Wien. Bd 1: 1976. N 1—1723; 2: 1977. 2001—4677; 3: 1978. 5001—6750; 4: 1980. 7001—9082; 5: 1981. 10001—12125; 6: 1983. 13001—15236; 7: 1985. 16001—18151; 8: 1986. 19001—20963; 9: 1989. 21001—2540; 10: 1990. 23001—25413; 11: 1991. 26001—28205; 12: 1994. 29001—31315; Beiheft zu Bde 7—9 und Addenda und Corrigenda zu fasc. 1—8. 1989; Beiheft zu Bde 7—10 und Addenda und Corrigenda zu fasc. 1—8. 1990; Register. 1996.

Podskalsky. Griechische Theologie.* — *Podskalsky G*. Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821): Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens. München, 1988. [Имеется новогреч. пер., изд. в 2005 г. Готовится к изд. рус. пер., выполненный *М. В. Грацианским*.]

Podskalsky. Theologische Literatur in Bulgarien und Serbien.* — *Podskalsky G*. Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien (865–1459). München, 2000.

Polemis. Theophanes of Nicaea.* — *Polemis I. D*. Theophanes of Nicaea: His Life and Work. Wien, 1996 (Wiener Byzantinistische Studien; 20). Готовится к изд. рус. пер.

Quasten. Initiation. — *Quasten J*. Initiation aux Pères de l'Église / Trad. de l'anglais par *J. Laporte*. Цит.: Т. 1. Paris, 1955; Т. 3. [Paris, 1962. Третий том цит. по репринтному переизданию 1987 г. Нами всюду добавлены параллельные отсылки к англ. оригиналу: *Quasten*. Patrology.]

Quasten. Patrology.* — *Quasten J*. Patrology. Utrecht, 1950, repr. Westminster, Maryland, 1986. Цит.: Vol. 1. The Beginnings of Patristic Literature; Vol. 3. The Golden Age of Greek Patristic Litrature. From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon.

Roques. Introduction. — *Roques R*. [Introduction] // *Anselme de Cantorbéry*. Pourquoi Dieu c'est fait Homme / Texte latin, intr., bibl., trad. et notes par *René Roques*. Paris, 1963 (SC 91). [P. 9–192.]

Rorem, Lamoreaux. John of Scythopolis.* — *Rorem P., Lamoreaux J. C*. John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: annotating the Areopagite. Oxford, 1998.

Sherrard. Greek East and Latin West. — *Sherrard Ph*. The Greek East and the Latin West. London, 1959. [Рус. пер.: *Шеррард*. Восток и Запад.]

SC. — Sources Chrétiennes (Paris).

TB II.* — La théologie byzantine et sa tradition. II. (XIIIe–XIXe s.) / Sous la direction de *C. G. Conticello* et *V. Conticello*. Turnhout: Brepols Publishers, 2002 (Corpus Christianorum). (TB I готовится к печати.)

Theophanes Nicaenus. Sermo in Deiparam. — *Theophanes Nicaenus*. Sermo in Sanctissimam Deiparam / Textum graecum cum interpretatione latina, introductione et criticis animadversionibus ed. *M. Jugie*. Romae, 1935 (Lateranum; 1).

TLG.* — Thesaurus linguae Graecae. Versio post E cum addendis (http://www.tlg.uci.edu/).

Windelband. Lehrbuch der Philosophie. — *Windelband W.* Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. [11]Tübingen, 1921.

ΒΕΠ. — Βιβλιοθήκη τῶν ἑλλήνων πατέρων. 'Αθῆναι. Цит.: Т. 3 (1955); 30 (1962); 32 (1963).

Γιανναράς. Ορθοδοξία και Δύση. — *Γιανναράς Χ.* Ορθοδοξία και Δύση στη Νεώτερη Ελλάδα. Αθήνα,[1]1992 ([3]1999, [5]2005). [Имеется англ. пер.: *Giannaras Ch.* Orthodoxy and the West: Hellenic Self-Identity in the Modern Age. Holy Cross Orthodox Press, 2006.]

ГПΣ. — *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ* Συγγράμματα / 'Επιμελείᾳ *Π. Κ. Χρήστου*. Θεσσαλονίκη. Цит. т.: 1 (1962), 4(1988)*.

ΘΗΕ. — Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία. 'Αθῆναι. Цит.: Т. 2 (1963)*, 3 (1963), 4 (1964)*, 7 (1965)*, 11 (1967)*.

Κούκκου. Νικήφορος Θεοτόκης.** — *Κούκκου ('Ελένη)*. Νικήφορος Θεοτόκης (1731—1800). 'Αθῆναι, 1973 ('Εκκλησιαστικαὶ ἐκδόσεις ἐθνικῆς ἑκατονπεντηκονταετηρίδος; 13).

Κρουμπάχερ. 'Ιστορία. — *Κρουμπάχερ Κ.* 'Ιστορία τῆς βυζαντινῆς λογοτεχνίας. Т. 1–2. [2]'Αθῆναι, 1955. [Пер. с нем., первое изд. оригинала1891 г.]

Μπρατσιώτης. Εἰσαγωγή.** — *Μπρατσιώτης Π.* Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Παλαιὰν Διαθήκην. 'Αθῆναι, 1937.

Νικόδημος ὁ 'Αγιορείτης. 'Ομολογία πίστεως.** — 'Ομολογία πίστεως... τοῦ ἀοιδίμου διδασκάλου Νικοδήμου τοῦ 'Αγιορείτου. 'Εν Βενετίᾳ, 1819.

Παναγόπουλος. Βιβλικὴ ἑρμηνεία.* — 'Η Βιβλικὴ ἑρμηνεία τοῦ ἱεροῦ Φωτίου / 'Υπὸ 'Ιωάννου *Παναγοπούλου* // 'Εκκλησία καὶ Θεολογία ('Εκκλησιαστικὴ καὶ Θεολογικὴ ἐπετηρίς. 'Αθῆναι) 10 (1989–1991), 455–488.

Παυλόπουλος. Νικόδημος ὁ Αγιορείτης.** — *Παυλόπουλος Ν.* 'Ο Ἅγιος Νικόδημος ὁ Αγιορείτης. 'Αθῆναι, 1971 [[2]1976].

Πηδάλιον. — Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηός... ἤτοι ἅπαντες οἱ ἱεροὶ καὶ θεῖοι κανόνες... 'Αγαπίου ἱερομοναχοῦ καὶ Νικοδήμου μοναχοῦ... 12 ἔκδ. βάσει τῆς τρίτης ἐκδόσεως... κατὰ τὸ 1864. 'Εκδόσεις Παπαδημητρίου. [Ἄνευ ἔτους.] [Митр. Амфилохием использовано другое издание, но с той же пагинацией.]

Τατάκης. Βυζαντινὴ Φιλοσοφία. — *Τατάκης Β. Ν.* 'Η Βυζαντινὴ Φιλοσοφία [/ Μετάφραση ἀπὸ τὴ γαλλικὴ ἔκδοση Ε. Κ. ΚΑΛΠΟΥΡΤΖΗ, ἐποπτεία καὶ βιβλιογραφικὴ ἐνημέρωση Λ. Γ. ΜΝΕΝΑΚΗ]. 'Αθήνα, 1977 (Βιβλιοθήκη γενικῆς παιδείας, 5). [Пер. с франц.: *Tatakes V. N.* La philosophie byzantine. Paris: Presses Universitaires de France, [1]1949, [2]1959 (Fascicule supplémentaire N° II de L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE par *Émile Bréhier*). Англ. пер.: *Tatakes V. N.* Byzantine Philosophy / Transl. by *N. J. Moutafakis*. Indianapolis, IN: Hackett Pub., 2003. Исп. пер.: Filosofia Bizantina. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, [1952].]

Χρήστου. 'Εκκλησιαστικὴ γραμματολογία. — *Χρήστου Π. Κ.* 'Εκκλησιαστικὴ γραμματολογία. Πατέρες καὶ θεόλογοι τοῦ Χριστιανισμοῦ. Репринт со 2-го изд., пагинация совпадает с 1-м изд.: Т. 1. Θεσσαλονίκη, 2005 [[1]1971; [2]1989]; Т. 2. Θεσσαλονίκη, 2003 [[1]1971; [2]1991].

Послесловие редактора

Обозначим вначале принципы, которыми мы руководствовались при подготовке к печати русского перевода книги известного сербского богослова митрополита Амфилохия (Радовича), первое сербское издание которой появилось (в журнальном варианте) почти 30 лет назад.

Перевод выполнен по последнему, 3-му изданию книги. По возможности проверены все ссылки на первоисточники и научную литературу, за исключением списков статей болгарских и сербских библеистов в конце работы (указанные там периодические издания были недоступны). Книги, цитированные хотя бы один раз, но с точными ссылками на конкретные страницы, мы поместили в отдельный список цитированной литературы (насчитывает 148 позиций, считая многотомные издания за один источник), проверив и уточнив библиографические описания и дополнив их ссылками на новые издания или имеющиеся переводы на другие языки (в ряде случаев дополнительно указывая внутреннюю рубрикацию книги, что позволяет работать с переизданиями или переводами независимо от пагинации). Исследования, цитированные исключительно редактором и отсутствующие в книге митрополита Амфилохия (всего таких книг 88), помечены в списке одной звездочкой. Книги, оставшиеся несверенными или недоступными (в количестве 28), обозначены двумя астерисками. Все редакторские дополнения или уточнения заключены в квадратные скобки (за исключением исправления явных опечаток). Части цитат, опущенные митрополитом Амфилохием, но восстановленные нами, взяты в угловые скобки. Во многих местах, когда автор дословно цитирует указываемые книги, никак не обозначая подобные места, мы добавили кавычки. Названия книг на сербском языке или языках оригиналов оставлены ради удобства и точности библиографического описания без изменений, с добавлением в необходимых случаях русского перевода. Во избежание обратного перевода все русские цитаты не переведены с сербского, но даны в оригинальном виде по первоисточникам

(за редчайшими исключениями, когда оригиналы были недоступны: все такие места специально оговорены). Переводы библейских текстов даны по русскому синодальному тексту. При расхождениях цитируемого ветхозаветного текста с синодальным переводом, вызванных отличиями масоретского текста от Септуагинты, в синодальный перевод нами вносились соответствующие изменения в соответствии с Септуагинтой и славянским переводом. При цитировании святоотеческих произведений оставлен перевод, сделанный Н. В. Ивкиной с сербского и сверенный нами с греческими или латинскими оригиналами, но всюду даются отсылки к имеющимся русским переводам, которые приводятся лишь в отдельных случаях для сравнения с авторской интерпретацией. По возможности установлены или уточнены ссылки на первоисточники, когда в использованных митрополитом Амфилохием исследованиях таковые ссылки отсутствуют.

Все даты проверены, при необходимости — уточнены или добавлены. Вследствие большого количества упомянутых лиц и произведений не представлялось возможным и целесообразным приводить каждый раз развернутые комментарии или библиографические сноски. Вместо этого мы внесли прямо в имеющиеся авторские примечания или добавили (в 343 новых сносках, отмеченных *Ред.*) ссылки на доступные и авторитетные справочники, где можно найти необходимые сведения о данном лице и соответствующую библиографию для дальнейших разысканий. При отсутствии таковых справочников необходимая литература указана непосредственно в примечаниях.

Книга снабжена русским вариантом имеющегося в 3-м сербском издании указателя основных понятий (с сохранением параллельной греческой терминологии) (переведен А. Г. Дунаевым, ссылки на страницы проставлены Н. В. Ивкиной) и именным указателем (составлен Н. В. Ивкиной под ред. А. Г. Дунаева). Поскольку на русском языке уже имеется перевод «Премудрости Соломона», выполненный П. А. Юнгеровым (готовится к переизданию в ИС РПЦ), то делать новый перевод (с сербского или греческого) этой библейской книги и помещать его здесь мы не сочли целесообразным. Сокращенный указатель богослужебных ветхозаветных чтений (только паримии Постной и Цветной Триоди), помещенный сербским издателем в качестве приложения, приложен к настоящей книге в полном виде. Кроме того, добавлен

«обратный» указатель паримийных чтений (составлен М. В.Ивановой) — от библейских книг и стиха к богослужебным текстам, что позволяет легко определить богослужебное использование тех или иных ветхозаветных чтений (насколько нам известно, подобный указатель публикуется впервые).

* * *

Перейдем теперь к «теоретической» части послесловия.

Исследование митрополита Амфилохия до сих пор остается единственным кратким, но в то же время всеохватным учебным пособием по православной ветхозаветной экзегетике за два тысячелетия. Аналогичная работа на каком-либо другом языке нам неизвестна. На русском до сих пор можно было прочитать лишь краткие очерки в книгах П. А. Юнгерова[1], Ф. Вигуру[2], а также в недавно вышедшем XI томе «Православной энциклопедии»[3]. Автор сосредоточивается, прежде всего, на непреходящей духовной ценности библейского текста, одновременно показывая значимость и востребованность святоотеческих толкований для любого времени. Особую ценность придает книге обзор истории ветхозаветной экзегетики в славянских странах — Болгарии, Сербии, Румынии.

Указанные несомненные достоинства книги определяют актуальность и востребованность исследования несмотря на истекшее время и на некоторые авторские недоработки. Постараемся пунктирно обозначить ниже ряд концептуальных, методологических и содержательных проблем, которые либо вовсе не затронуты в книге, либо не получили должного освещения, а также указать вкратце новейшую научно-справочную литературу.

Книга посвящена почти исключительно *православной* герменевтике и экзегетике, что следовало бы отметить в названии книги. Автор очень кратко коснулся *латинской патристики* (особенно досадно отсутствие серьезного раздела по бл. Иерониму) и *схоластики* и намеренно опустил историю *католической* и *протестантской науки*. Между тем именно западная наука

[1] История толкования ветхозаветных книг // *Юнгеров*. Общее введение. Казань, 1910. С. 474–524 (М., 2003. С. 401–443).

[2] *Вигуру*. Руководство к чтению и изучению Библии. См.: Общее введение, гл. VI: Краткая история истолкования священных книг (с. 243–326; обширная литература, в т. ч. на рус. яз.).

[3] Герменевтика библейская // ПЭ XI, 360–390.

определила в последние века пути развития библеистики, оказывавшей и оказывающей серьезное влияние на православную экзегетику. Без хотя бы даже приблизительной ориентации в проделанном инославными учеными пути весьма трудно определить место и задачи православной герменевтики в современной ситуации. Указанные выше краткие очерки на русском языке содержат соответствующие разделы, и к ним мы отсылаем читателей за дальнейшей информацией.

Хотя ветхозаветная экзегетика имеет существенные особенности по сравнению с новозаветной (библейская история и археология, пророчества и т. п.), все же столь резкое их разделение и разграничение (видимо, вызванное разделением лекционных курсов между отдельными темами и преподавателями), как это сделано в книге митр. Амфилохия, кажется несколько искусственным, поскольку многие принципы являются общими для библейской герменевтики, да и в целом православной традиции несвойственны издания Ветхого Завета без Нового. Исследование, ограниченное лишь ветхозаветной экзегезой без хотя бы минимального привлечения новозаветного материала, когда это необходимо (например, при изложении разных уровней толкования Священного Писания или ветхозаветных прообразов и пророчеств), представляется излишне суженным.

Экзегетика в России (XVII–XIX вв.) и в Румынии изложена автором слишком бегло, с опорой главным образом на книгу прот. Г. Флоровского «Пути русского богословия» и на общий очерк *De la théologie Orthodoxe Roumaine*. Помимо того, что в книге прот. Г. Флоровского не делаются точные ссылки на цитируемые тексты, некоторые вопросы в ней трактуются тенденциозно. Порой митр. Амфилохий ограничивается простым перечнем работ указываемых авторов без какого бы то ни было анализа.

Помимо перечисленных методологических недоработок, определенные замечания вызывают и некоторые, на наш взгляд, концептуальные недочеты или спорные моменты.

Как кажется, автор недостаточно четко разделяет типологию и аллегорию, считая вслед за западными учеными XX столетия типологию одной из форм аллегорического толкования. Между тем по своему происхождению христианская типология иноприродна и даже противоположна всем известным в древности видам аллегорезы (стоической, александрийской, филоновской, иудаистской

и гностической). О. Е. Нестерова права, когда называет переворот, совершенный Оригеном в христианской герменевтике, «революцией»[1].

Автор не задается вопросом, удалось ли византийской экзегезе достичь органического сочетания типологии и аллегории. По нашему мнению, ответ не столь очевиден. Противоречия между экзегезой александрийской и антиохийской школ коренятся гораздо глубже. Не случайно, что аналогичное противостояние наблюдается и в богословских крайностях обеих школ (с тенденциями к несторианству и монофизитству). Для послефотиевой экзегетики характерен интерес к катенам, в которых довольно механически объединяются разные толкования, так что вряд ли можно говорить здесь о сколько-нибудь едином органическом методе. В последние же века византийской истории главный интерес вызывали паламитские споры: видимо, в первую очередь этим обстоятельством, наряду с общей тенденцией к компиляторству, можно объяснить малое количество собственно экзегетических произведений[2], хотя автор обошел стороной даже те немногочисленные толкования на Ветхий Завет, которые имели место в поздней Византии (например, экзегезу притчей свт. Филофеем Коккиным[3]). Следует упомянуть, что митр. Амфилохий, защитив в свое время диссертацию по богословию свт. Григория Паламы, в настоящей книге излагает непростые проблемы паламитских споров (включая вопросы экзегезы) неполно и несколько односторонне в русле, предложенном прот. Иоанном Мейендорфом, без учета той большой работы, которая была проделана в самой Византии и противниками, и сторонниками учения свт. Григория,

---

[1] *Нестерова О. Е.* Allegoria pro typologia: Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. М., 2006. К этому оригинальному и важному исследованию мы и отсылаем читателей для дальнейших размышлений над обозначенной проблемой.

[2] Подробнее о проблемах, связанных с наследием Оригена на западе и востоке, а также о поздневизантийской экзегезе см.: *Дунаев А. Г.* О границах поэтической аллегории при толковании Священного Писания (на примере образа горы у Оригена и в святоотеческой экзегезе) // Христианский Восток. Новая серия, 4 (X) (2002 [2006]), 73–135.

[3] Филофея, патриарха Константинопольского XIV века, Три речи к епископу Игнатию с объяснением изречения Притчей: «Премудрость созда себе дом и проч.» / Греч. текст изд. и перевел еп. *Арсений (Иващенко).* Новгород, 1898. 140 с. (имеется также новейшее критическое издание греческого текста).

а также без ответа на вопросы, поставленные в исследованиях католических ученых.

Коснемся теперь более частных вопросов и проблем, не нашедших достаточного освещения на страницах книги.

Излишне категоричным представляется однозначное изложение автором проблемы, по которой Православная Церковь (в отличие от Католической) не вынесла окончательного соборного решения — а именно, вопроса о статусе так называемых второканонических книг[1].

Митрополит Амфилохий не затронул вопроса о текстологии Ветхого Завета, хотя данная сторона имеет первостепенное значение для библейской герменевтики. Следует отметить, что наука XX в. после кумранских открытий пересмотрела вопрос о статусе масоретского текста и de facto подтвердила значимость церковной традиции, придававшей большое значение Септуагинте. Но при этом очевидно, что после Оригена (за исключением Иеронима и некоторых отцов, владевших сирийским языком) восточная святоотеческая экзегетика в основном ограничивалась переводом семидесяти (за исключением спорадического обращения к Гексаплам, имевшим распространение лишь в малом количестве списков и только в самых крупных библиотеках), хотя Септуагинта является лишь одним из ряда свидетелей прототипа ветхозаветного текста и при экзегезе необходимо учитывать целый комплекс свидетелей (как минимум самарянское Пятикнижие, масоретский текст, кумранские рукописи, Септуагинту, Vetus Latina и Вульгату).

Вполне закономерно ставя акцент на значении духовного толкования Ветхого Завета, митрополит Амфилохий (Радович) оставил в стороне[2] научные достижения XX в., в первую очередь археологии, литературной и текстуальной критики. Между тем, без принятия во внимание, хотя и критического, всех этих открытий невозможно дальнейшее развитие православной экзегетики. Это прекрасно осознавали представители русской диаспоры — представители так называемой «парижской богословской школы», аргументировавшие свою позицию апелляцией к халкидонскому

---

[1] См. выше, примеч. 1 на с. 175.

[2] По сути, ограничившись одной лишь фразой в предисловии: «Немаловажна и тема изучения ветхозаветных документов как литературных произведений своего времени, связанных с культурой, языком, обычаями, современными им идеями (ἰδέα) и представлениями, литературными направлениями и т. д.».

догмату, который, по их мнению, требовал, помимо признания богодухновенности Писания, необходимого учета и «человеческого фактора». Хотя парижская школа не оставила сколько-нибудь значимых примеров применения этих принципов к ветхозаветной экзегетике, ее вклад в развитие новозаветной экзегетики более очевиден. На материале Нового Завета примером использования достижений современной текстологии и в то же время целостного подхода — как духовного, так и литературного — служат работы еп. Кассиана (Безобразова), посвященные прежде всего экзегезе Евангелия от Иоанна[1].

В заключение остановимся на кратком обзоре русской библеистики XIX–XX вв. и укажем основные современные научно-справочные пособия по библейской экзегетике.

Очерк *русской библеистики* за период сер. XVIII — сер. XIX вв. (до 1870-х гг.) сделан еп. Михаилом (Лузиным)[2]. Основные успехи, однако, были достигнуты в 1870–1917-е гг., но до сих пор не появилось ни сводной работы на эту тему, ни обобщающей библиографии. Пособием для изучения русской библеистики этого периода может служить персональная библиография ряда ученых[3]. По самым скромным оценкам, монографии, изданные за эти 50 лет, будучи собранными вместе (даже без учета многочисленных статей), составили бы внушительную библиотеку по библеистике в целом и, в частности, по толкованиям отдельных библейских книг. Русские ученые широко использовали достижения западной науки, однако относились к ней достаточно критично. Об объемах проделанной работы можно судить по трем CD дискам со сканированными исследованиями (персоналии ряда ученых и исследования по малым пророкам), изданными недавно кафедрой библеистики МДА совместно с фондом «Серафим» и санкт-петербургским сайтом «Аксион эстин» (можно надеяться, что это ценное начинание будет продолжено). Необходимо отметить,

---

[1] Недавно найдена и готовится к публикации считавшаяся утерянной диссертация «Водою, кровию и Духом». На сегодняшний момент изданы впервые или переизданы следующие экзегетические труды еп. Кассиана: Лекции по Новому Завету. Евангелие от Матфея. Paris, 2003; Евангелие от Марка. Paris, 2003; Да приидет Царствие Твое: (Сборник статей). Paris, 2003.

[2] *Михаил (Лузин), еп.* Столетие из истории толкования Библии у нас в России: Речь на публичном акте Московской духовной академии 1 октября 1877 года. М., 1878. 35 с.

[3] *Русские писатели-богословы. Вып. 2.*

что пользующаяся популярностью так называемая «Лопухинская толковая Библия» даже в момент своего издания отнюдь не отражала всех достижений русской дореволюционной науки, а в настоящее время и вовсе безнадежно устарела. Потребность в новом библейском комментарии на русском языке, где были бы отражены достижения современной филологии, экзегетики, истории и археологии и учтены, в частности, все монографии и статьи по святоотеческим толкованиям отдельных библейских книг и стихов, более чем очевидна и насущна.

Очерк *библеистики с 1917 по 1993 гг.*, разрабатывавшейся учеными советского времени, представлен в книге М. Э. Михейкиной[1]. О дореволюционной православной науке автор практически умалчивает либо делает заведомо пристрастные и необъективные выводы. Что касается советского этапа, то вряд ли можно говорить здесь о сколько-нибудь существенных достижениях, за исключением разве что подготовленного прот. Александром Менем, но изданного много позже трехтомного справочника «Библиологический словарь»[2], в котором даны справки (отнюдь не исчерпывающие) по ряду ученых-библеистов.

Возрождение *современной русской библеистики* началось с 1990-х годов. Тем не менее следует признать, что оригинальных работ именно по ветхозаветной экзегетике, написанных в русле православной традиции, но с учетом всех современных достижений, почти не появлялось. Основная масса книг является переводами западных исследований, изданных Библейско-богословским институтом ап. Андрея, либо новыми переводами ветхозаветных книг с еврейского языка. Библеистика в современных русских духовных академиях и институтах только возрождается, и хотя уже появились отдельные работы по библейской текстологии и поэтике, кумранским рукописям и др.[3], собственно герменевтика и экзегетика находятся пока в зачаточном состоянии. По-прежнему одной из основных нерешенных проблем русской библейской науки остается критическое издание славянской Библии.

---

[1] *Михейкина*. Российская библеистика. С. 36–134.

[2] *Мень*. Библиологический словарь.

[3] Из современных русских ученых, активно занимающихся проблемами ветхозаветной библеистики, можно упомянуть А. А. Алексеева, А. В. Вдовиченко, А. С. Десницкого, свящ. Д. Юревича и др.

В *современной греческой библеистике* появились первые два тома фундаментального исследования И. Панагопулоса[1]. Первый том начинается с расмотрения кумранских рукописей и Филона Александрийского, экзегезы Ветхого Завета в Новом, затем экзегезы II в., III в. (александрийской, сиро-палестинской, малоазийской, латинской), александрийской IV–V вв. Во втором томе рассмотрена экзегеза св. Григория Нисского, св. Григория Богослова, св. Амфилохия Иконийского, Диодора Тарсийского, Севириана Гавальского, Феодора Мопсуестийского и блж. Феодорита Кирского. Вследствие смерти автора исследование осталось незавершенным.

Что касается *западной (католической и протестантской) библеистики*, то за XX в. ею был сделан громадный рывок во всех отраслях науки. Не имея возможности указать даже бегло эти достижения, укажем некоторую справочную литературу первостепенной важности по *святоотеческой экзегетике* — теме, центральной для книги митр. Амфилохия (Радовича).

В справочнике Г. Зибена[2] учтены исследования по святоотеческой экзегетике по отдельным библейским книгам и стихам (продолжения или аналогичного справочника для последних десятилетий, насколько нам известно, до сих пор не появилось).

Достижения западной науки в области святоотеческой экзегетики (до VIII в.) в значительной, хотя и не исчерпывающей степени аккумулирует в себе двухтомник *Handbook of Patristic Exegesis*, где по каждому древнему автору дана предварительная справка и приведена соответствующая библиография по экзегетике. Для центральных персоналий предусмотрены расширенные очерки, занимающие иногда десятки страниц. Книга (не лишенная, правда, существенных недостатков[3]) сопровождена также общими тематическими очерками.

---

[1] *Παναγόπουλος Ἰ.* Ἡ ἑρμενεία τῆς Ἁγίας Γραφῆς στήν Ἐκκλησία τῶν πατέρων. Τ. Α΄. Οἱ τρεῖς πρῶτοι αἰῶνες καὶ ἡ ἀλεξανδρινὴ ἐξηγητικὴ παράδοση ὡς τὸν πέμπτο αἰώνα. Ἀθήνα, 1991. 428 σ.; Τ. Β΄. 4ος–5ος αἰώνας. Ἐκδόσεις Ἄθως, [2003]. 267 σ.

[2] *Sieben H. J.* Exegesis Patrum: Saggio bibliografico sull'esegesi biblica dei Padri della Chiesa. Roma: Istituto Patristico Augustinianum, 1983 (Sussidi patristici; 2). 150 p.

[3] Подробнее см.: *Van Oort J.* Biblical Interpretation in the Patristic Era, A 'Handbook of Patristic Exegesis' and Some Other Recent Books and Related Projects // Vigiliae Christianae 60 (2006), 80–103 (до с. 94 — рецензия на *Handbook of Patristic Exegesis*, со с. 94 представлен ценный обзор ряда иностранных фундаментальных книг по истории экзегетики и новых проектов).

На английском языке сравнительно недавно начал выходить аналог древним катенам — 27-томное собрание толкований древнецерковных авторов на каждую книгу и каждый стих Библии (Ветхого и Нового Заветов), составленное с помощью современных компьютерных собраний латинских и греческих текстов (CLCLT, TLG) с привлечением отдельных толкований на сирийском языке. Несмотря на эклектичность (неизбежную вследствие самого жанра катен) и отсутствие строгих и четких принципов выбора, это собрание текстов, русский перевод которого (сначала с языков оригиналов, затем с английского перевода) уже стал появляться[1], довольно полезно.

Наконец, начатый в «докомпьютерную» эпоху и не доведенный до конца проект Biblia patristica[2], где указаны все цитаты и аллюзии на каждый стих Библии, встречающиеся в святоотеческих творениях (по современным критическим изданиям), все еще остается удобным справочником. Весьма полезен каталог: *Stegmüller F.* Repertorium biblicum Medii Aevi. Vol. 1–11. Madrid, 1950–1980 (т. 8–11 составлены при участии N. Reinhardt'à, т. 1–3 переизданы репринтно в 1981 г.; см. особенно т. 2–5: Commentaria). Краткий перечень толкований древнецерковных греческих авторов на ветхозаветные книги в целом и на отдельные темы в частности можно найти в CPG V на с. 125–131.

Нельзя также обойти молчанием, помимо CLCLT и TLG, другое существенное достижение в области компьютерных технологий — библиотеку библейской тематики Libronix (и связанную с ней программу Logos), включающую в себя тысячи распознанных книг со всеми поисковыми возможностями, в т. ч. фундаментальные и самые авторитетные словари, превосходные пословные многотомные комментарии к каждому библейскому стиху, грамматики и языковые справочники, научную литературу, другие

---

[1] Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Т. 1. Книга Бытия 1–11. Тверь, 2004.

[2] *Allenbach J. et alii.* Biblia patristica: Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Vol. I. Dès origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien. Paris, 1975, réimpr. 1986. 552 p.; II. Le troisième siècle (Origène excepté). 1977, réimpr. 1986. 468 p.; III. Origène. 1980, réimpr. 1991. 476 p.; Supplément: Philon d'Alexandrie. 1982. 94 p.; IV. Eusèbe de Césarée, Cyrille de Jérusalem, Epiphane de Salamine. 1987. 332 p.; V. Basile de Césarée, Grégoire de Nazianzine, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium. 1991. 416 p.; VI. Hilaire de Poitiers, Ambroise de Milan, Ambrosiaster. 1995. 380 p.

первоисточники в английском переводе (тексты из Кумрана и Наг-Хаммади, святоотеческие творения более чем в 30 томах). Хорошие возможности представляет также программа Bible Works с многочисленными дополнительными модулями.

Из основных монографических исследований необходимо указать книги А. де Любака[1] и Б. де Маржери[2], посвященные главным образом, истории западноевропейской средневековой экзегетики, а также исследование Х. Г. Ревентлоу[3], охватывающее более широкий материал (собственно патристике посвящены вторая половина первого тома и первая половина второго тома).

Подытожим «теоретическую» часть послесловия вполне очевидным выводом. Современная православная наука нуждается не только в отдельных исследованиях и комментариях ветхозаветных (и новозаветных) книг на современном уровне, но и в появлении обобщающего фундаментального труда по истории библейской герменевтики и экзегетики вплоть до настоящего времени, в котором были бы в достаточной мере учтены все достижения мировой науки в определенной перспективе, не просто не теряющей из виду, но отражающей многовековые традиции православной Церкви и духовности. Этой цели (как и введению в российских богословских вузах лекций или спецкурсов по библейской экзегетике), без сомнения, будет способствовать и публикуемый в русском переводе краткий очерк митр. Афмилохия (Радовича). Надеемся, что настоящая книга найдет своего читателя среди не только студентов богословских учебных заведений, но и всех, интересующихся православной библейской герменевтикой и экзегетикой.

Научный редактор-консультант ИС РПЦ,
канд. ист. наук А. Г. Дунаев

---

[1] *Lubac*. Exégèse médiévale.

[2] *Margerie B. de*. Introduction à l'histoire de l'exégèse. Vol. 1. Les Pères grecs et orientaux. Paris, 1980; Vol. 2. Les premiers grands exégètes latins: de Tertullien à Jérome. 1983; Vol. 3. S. Augustin. 1983; Vol. 4. L'Occident latin: de Léon le Grand à Bernard de Clairvaux. 1990.

[3] *Reventlow H. G.* Epochen der Bibelauslegung. Bd 1. Vom Alten Testament bis Origenes. München, 1990; Bd 2. Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters. München, 1994.

СПРАВОЧНЫЙ АППАРАТ

УКАЗАТЕЛИ ВЕТХОЗАВЕТНЫХ ЦЕРКОВНЫХ ЧТЕНИЙ (ПАРИМИЙ)

Сокращения

пн. — понедельник	янв. — январь
вт. — вторник	фев. — февраль
ср. — среда	апр. — апрель
чт. — четверг	авг. — август
пт. — пятница	сент. — сентябрь
сб. — суббота	окт. — октябрь
вс. — воскресенье	нояб. — ноябрь
	дек. — декабрь

† — обозначает день преставления святого (указано только для святых, которые имеют несколько дней памяти в году)

КАЛЕНДАРНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ ВЕТХОЗАВЕТНЫХ ЧТЕНИЙ[1]

Сентябрь

1 **Прп. Симеона Столпника и Новый церковный год**
I — Ис. **61**, 1–9
II — Лев. **26**, 3–12, 14–17, 19–20, 22, 33, 40–41
III — Прем. **4**, 7–15

5 **Св. пророка Захарии и св. прав. Елисаветы**
I — Быт. **18**, 1–14
II — Суд. **13**, 2–20
III — 1 Цар. **1**, 9–20

7 **Свт. Иоанна Новгородского** — паримии святителя

8 **Рождество Пресвятой Богородицы** — паримии Богородицы

9 **Прп. Иосифа Волоцкого** — паримии преподобного
Обретение и перенесение мощей свт. Феодосия Черниговского — паримии святителей

11 **Перенесение мощей прпп. Сергия и Германа, Валаамских чудотворцев** — паримии преподобных

13 **Обновление храма Воскресения Христова**
I — 3 Цар. **8**, 22–23, 27–30
II — Прит. **3**, 19–34
III — Прит. **9**, 1–11

---

[1] Указатель печатается на основе изд.: Библия. М., 2008. С. 988–998. Даты указаны по старому стилю. Римскими цифрами обозначены номера паримийных чтений (см. с. 234–235). Арабские цифры, выделенные полужирно, означают главы библейских книг, без шрифтового выделения — стихи. Новозаветные чтения опущены.

14 Воздвижение Креста Господня
I — Исх. **15**, 22–27; **16**, 1
II — Прит. **3**, 11–18
III — Ис. **60**, 11–16
19 † Св. блгв. кн. Феодора и чад его — паримии преподобного
20 Свв. мчч. кн. Михаила и болярина его Феодора, Черниговских — паримии мученика
21 Свт. Димитрия, митр. Ростовского — паримии святителя
25 † Прп. Сергия Радонежского
I — Прит. **10**, 7, 6; **3**, 13–16; **8**, 6, 34–35, 4, 12, 14, 17, 5–9; **1**, 23; **15**, 4
II — Прит. **10**, 31–32; **11**, 1–2, 4, 3, 5–12
III — Прем. **3**, 1–9.
27 Прп. Савватия Соловецкого — паримии преподобного
28 Прп. Харитона исповедника — паримии преподобного
30 Прп. Григория, чудотворца Вологодского — паримии преподобного

Октябрь

1 Покров Пресвятой Богородицы — паримии Богородицы
Прп. Саввы Вишерского — паримии преподобного
4 Обретение мощей свтт. Гурия, первого архиеп. Казанского, и Варсонофия, еп. Тверского — паримии святителя
5 Свтт. Петра, Алексия, Ионы, Филиппа и Ермогена, Московских — паримии святителя
11 Воспоминание VII Вселенского Собора — паримии святых отцов
13 Иверской иконы Пресвятой Богородицы
I — Быт. **28**, 10–17
II — Исх. **3**, 1–5
III — Исх. **13**, 18–22
14 Преподобной Параскевы — паримии преподобной
19 Прп. Иоанна Рыльского — паримии преподобного
21 Перенесение мощей свт. Илариона, еп. Меглинского — паримии святителя
22 Казанской иконы Пресвятой Богородицы — паримии Богородицы
23 Прп. Иакова Боровицкого — паримии преподобного
24 Иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» — паримии Богородицы
26 Св. вмч. Димитрия Солунского
I — Ис. **63**, 15–19; **64**, 1–5, 8–9
II — Иер. **2**, 2–12
III — Прем. **4**, 7–15
28 Свт. Арсения, еп. Сербского — паримии святителя
Св. мч. Параскевы — паримии мучениц.
† Прп. Иова, игумена Почаевского — паримии преподобного
29 † Прп. Аврамия, Ростовского чудотворца — паримии преподобного

Ноябрь

5 † Свт. Ионы, архиеп. Новгородского — паримии святителя
6 Прп. Варлаама Хутынского — паримии преподобного
8 Собор архистратига Михаила — паримии святых Бесплотных Сил
11 Св. блж. Максима юродивого — паримии юродивого
13 Свт. Иоанна Златоуста — паримии святителя

17 **Прп. Никона Радонежского, чудотворца** — паримии преподобного
19 **Преподобных Варлаама и Иоасафа** — паримии преподобного
21 **Введение во храм Пресвятой Богородицы**
I — Исх. **40**, 1–5, 9–10, 16, 34–35
II — 3 Цар. **7**, 51; **8**, 1, 3–7, 9–11
III — Иез. **43**, 27; **44**, 1–4
22 **Св. блгв. кн. Михаила Тверского** — паримии мученика
23 **† Св. блгв. вел. кн. Александра Невского** — паримии преподобного
Свт. Митрофана, еп. Воронежского — паримии святителя
24 **Св. мч. Меркурия Смоленского** — паримии мученика
26 **Освящение храма св. вмч. Георгия (в Киеве)** — паримии мученика
Свт. Иннокентия, еп. Иркутского
I — Ис. **35**, 1–10
II — Прем. **3**, 1–9
III — Прем. **4**, 7–15
27 **Знамение Пресвятой Богородицы, бывшее в Новгороде** — паримии Богородицы
Свт. Иакова, еп. Ростовского — паримии святителя

Декабрь

3 **† Прп. Саввы Звенигородского** — паримии преподобного
5 **Прп. Саввы Освященного** — паримии преподобного
6 **Свт. Николая, архиеп. Мир Ликийских, чудотворца** — паримии святителей
7 **Преподобных Антония Сийского и Нила Столобенского** — паримии преподобного
13 **Свв. мчч. Евстратия, Авксентия, Евгения, Мардария и Ореста** — паримии мучеников
15 **Свт. Стефана, архиеп. Сурожского** — паримии святителей
Неделя пред Рождеством Христовым святых отец
(*воскресенье между 18 и 24 декабря*) — *паримии* свв. отцов
21 **† Свт. Петра, митр. Московского**
I — Прит. **10**, 7, 6; **3**, 13–16; **8**, 6, 34–35, 4, 12, 14, 17, 5–9; **1**, 23; **15**, 4
II — Прем. **4**, 7, 16–17, 19–20; **5**, 1–7
III — Прит. **10**, 31–32; **11**, 2; **10**, 2; **11**, 7, 19; **13**, 2, 9; **15**, 2; **14**, 33; **22**, 12;
Прем. **6**, 12–16; **7**, 30; **8**, 2–4, 7–9, 17–18, 21; **9**, 1–5, 10–11, 14
24 **Навечерие Рождества Христова**
На 1-м часе — Мих. **5**, 2–4
На 3-м часе — Иер. (Вар. **3**, 36–38; **4**, 1–4)[1]
На 6-м часе — Ис. **7**, 10–16; **8**, 1–4, 8–10
На 9-м часе — Ис. **9**, 6–7
25 **Рождество Христово**
На вечерне:
I — Быт. **1**, 1–13
II — Чис. **24**, 2–3, 5–9, 17–18
III — Мих. **4**, 6–7; **5**, 2–4
IV — Ис. **11**, 1–10
V — Иер. (Вар. **3**, 36–38; **4**, 1–4)[2]
VI — Дан. **2**, 31–36, 44–45

---

[1] В богослужебных книгах эта паримия может иметь надписание «Пророчества Иеремиина чтение», но текст паримии всегда берется из книги пророка Варуха.

[2] См. пред. примеч.

VII— Ис. **9**, 6–7
VIII — Ис. **7**, 10–16; **8**, 1–4, 8–10
На молебном пении:
Ис. **14**, 13–17, 24–27

Январь

1 **Обрезание Господне и свт. Василия Великого**
I — Быт. **17**, 1–2, 4–8, 3, 9–12, 14
II — Прит. **8**, 22–30
III — Прит. **10**, 31–32; **11**, 1–2, 4, 3, 5–12
2 **† Прп. Серафима Саровского** — паримии преподобного
5 **Навечерие Просвещения**
На 1-м часе — Ис. **35**, 1–10
На 3-м часе — Ис. **1**, 16–20
На 6-м часе — Ис. **12**, 3–6
На 9-м часе — Ис. **49**, 8–15
6 **Святое Богоявление**
На вечерне:
I — Быт. **1**, 1–13
II — Исх. **14**, 15–18, 21–23, 27–29
III — Исх. **15**, 22–27; **16**, 1
IV — Нав. **3**, 7–8, 15–17
V — 4 Цар. **2**, 6–14
VI — 4 Цар. **5**, 9–14
VII — Ис. **1**, 16–20
VIII — Быт. **32**, 1–10
IX — Исх. **2**, 5–10
X — Суд. **6**, 36–40
XI — 3 Цар. **18**, 30–39
XII — 4 Цар. **2**, 19–22
XIII — Ис. **49**, 8–15
На водоосвящении:
I — Ис. **35**, 1–10
II — Ис. **55**, 1–13
III — Ис. **12**, 3–6
9 **Свт. Филиппа, митр. Московского** — паримии те же, что и 21 декабря
10 **Прп. Павла Комельского** — паримии преподобного
11 **Прп. Феодосия, общежитий начальника** — паримии преподобного
12 **Свт. Саввы, архиеп. Сербского** — паримии те же, что и 21 декабря
17 **Прп. Антония Великого** — паримии преподобного
20 **Прп. Евфимия Великого** — паримии преподобного
25 **Свт. Григория Богослова**
I — Прит. **10**, 7, 6; **3**, 13–16; **8**, 6, 34–35, 4, 12, 14, 17, 5–9; **1**, 23; **15**, 4
II — Прит. **10**, 31–32; **11**, 2; **10**, 2; **11**, 7, 19; **13**, 2, 9; **15**, 2; **14**, 33; **22**, 12; Прем. **6**, 12–16; **7**, 30; **8**, 2–4, 7–9, 17–18, 21; **9**, 1–5, 10–11, 14
III — Прем. **4**, 7–15
27 **Перенесение мощей свт. Иоанна Златоуста** — паримии святителя
28 **Прп. Феодосия Тотемского** — паримии преподобного
30 **Свтт. Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста**
I — Втор. **1**, 8–11, 15–17

II — Втор. **10**, 14–21
III — Прем. **3**, 1–9
31 **Свт. Никиты, еп. Новгородского** — паримии те же, что и 21 декабря

Февраль

2 **Сретение Господне**
I — Исх. **12**, 51; **13**, 1–3, 10–12, 14–16; **22**, 29; Лев. **12**, 1–4, 6, 8; Чис. **8**, 15–17
II — Ис. 6, 1–12
III — Ис. **19**, 1, 3–5, 12, 16, 19–21
4 **Прп. Кирилла Новоезерского** — паримии преподобного
Св.блгв. вел. кн. Георгия — паримии мученика
5 **† Свт. Феодосия Черниговского** — паримии святителей
11 **Прп. Димитрия Прилуцкого** — паримии преподобного
† Блгв. кн. Всеволода — паримии те же, что и святителей
12 **Свт. Алексия, митр. Московского** — паримии святителя
Иверской иконы Пресвятой Богородицы — паримии те же, что и 13 октября
24 **Первое и второе обретение главы Иоанна Предтечи** — паримии общие Предтечи

Март

2 **† Свт. Арсения, еп. Тверского** — паримии святителей
9 **Свв. 40 мучеников в Севастии** — паримии мучеников
11 **† Свт. Евфимия, еп. Новгородского** — паримии святителей
17 **† Прп. Макария Калязинского** — паримии преподобного
25 **Благовещение Пресвятой Богородицы**
На вечерне: — паримии Богородицы
На литургии:
I — Исх. **3**, 1–8
II — Прит. **8**, 22–30

Апрель

1 **Прп. Евфимия Суздальского** — паримии преподобного
17 **† Прп. Зосимы Соловецкого** — паримии преподобного
23 **Св. вмч. Георгия Победоносца** — паримии мученика
25 **Св. апостола и евангелиста Марка**
I — Иак **1**, 1–12
II — Иак **1**, 13–27
III — Иак **2**, 1–13
26 **Свт. Стефана, еп. Пермского** — паримии святителя

Май

1 **Прп. Пафнутия Боровского** — паримии преподобного
3 **† Прп. Феодосия Печерского** — паримии преподобного
9 **Перенесение мощей свт. Николая чудотворца** — паримии святителя
11 **Свв. равноапостольных Мефодия и Кирилла, учителей Словенских** — паримии святителей
14 **Прп. Исидора юродивого, Ростовского чудотворца** — паримии преподобного
15 **Свт. Исаии, еп. Ростовского** — паримии святителей
Убиение св. Димитрия царевича — паримии мученика
16 **Прп. Ефрема Перекомского** — паримии преподобного
19 **Прп. Корнилия, Комельского чудотворца** — паримии преподобного
20 **Обретение мощей свт. Алексия, митр. Московского** — паримии святителей

21 **Свв. равноапп. Константина и Елены**
I — 3 Цар. **8**, 22–23, 27–30
II — Ис. **61**, 10–11; **62**, 1–5
III — Ис. **62**, 1–16
Сретение Владимирской иконы Пресвятой Богородицы — паримии Богородицы
23 **Обретение мощей свт. Леонтия, еп. Ростовского** — паримии святителей
24 **Св. Никиты Столпника**
I — Ис. **43**, 9–14
II — Ис. **62**, 6–12
III — Прем. **5**, 15–24; **6**, 1–3
25 **Третье обретение главы Иоанна Предтечи** — паримии общие Предтечи
28 **Свт. Игнатия, еп. Ростовского** — паримии святителей
29 **Св. блж. Иоанна юродивого** — паримии юродивого

Июнь

1 **Прп. Дионисия, Глушицкого чудотворца** — паримии преподобного
2 **Св. вмч. Иоанна Нового** — паримии мученика
9 **Прп. Кирилла Белоезерского** — паримии преподобного
15 **Свт. Ионы, митр. Московского** — паримии святителя
16 **Прп. Тихона Калужского** — паримии преподобного
23 **Сретение Владимирской иконы Пресвятой Богородицы** — паримии Богородицы
24 **Рождество св. Иоанна Предтечи**
I — Быт. **17**, 15–17, 19; **18**, 11–14; **21**, 1–2, 4–8
II — Суд. **13**, 2–8, 13–14, 17–18, 21
III — Ис. **40**, 1–3, 9; **41**, 17–18; **45**, 8; **48**, 20–21; **54**, 1
25 **Свв. чудотворцев Муромских: кн. Петра и кн. Февронии** — паримии преподобных
26 **Явление Тихвинской иконы Пресвятой Богородицы** — паримии Богородицы
28 **Прпп. Сергия и Германа, Валаамских чудотворцев** — паримии преподобных

Июль

3 **Перенесение мощей свт. Филиппа, митр. Московского** — паримии те же, что и 21 декабря
5 **Прп. Афанасия Афонского** — паримии преподобного
Обретение мощей прп. Сергия Радонежского — паримии те же, что и 25 сентября
8 **Св. вмч. Прокопия** — паримии мученика
Св. Прокопия Устюжского, Христа ради юродивого — паримии те же, что и преподобного.
Явление Казанской иконы Пресвятой Богородицы — паримии Богородицы
10 **Положение ризы Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа** — паримии те же, что и 14 сентября.
Прп. Антония Печерского — паримии преподобного
15 **Успение св. блгв. равноап. вел. кн. Владимира** — паримии те же, что и 21 мая
16 **Память святых отец шести Вселенских Соборов** — паримии свв. отцов
19 **Открытие мощей прп. Серафима Саровского** — паримии преподобного
20 **Св. пророка Илии**
I — 3 Цар. **17**, 1–23
II — 3 Цар. **18**, 1, 17–41, 44, 42, 45–46; **19**, 1–16
III — 3 Цар. **19**, 19–21; 4 Цар. **2**, 1, 6–14

23 Почаевской иконы Пресвятой Богородицы
I — Быт. **28**, 10–17
II — Исх. **3**, 1–8
III — Иез. **43**, 27; **44**, 1–4
24 Свв. мчч. князей Бориса и Глеба — паримии мученика
25 Прп. Макария Унженского — паримии преподобного
28 Явление Смоленской иконы Пресвятой Богородицы — паримии Богородицы
30 Св. Иоанна воина — паримии мученика

Август

1 На службу в храме Всемилостивого Спаса
I — Прит. **3**, 11–18
II — Ис. **60**, 11–16
III — Прит. **9**, 1–11
2 † Св. Василия Блаженного — паримии юродивого
3 Прп. Антония Римлянина — паримии преподобного
6 Преображение Господне
I — Исх. **24**, 12–18
II — Исх. **33**, 11–23; **34**, 4–6, 8
III — 3 Цар. **19**, 3–9, 11–13, 15–16
13 Свт. Тихона, еп. Воронежского — паримии святителей
15 Успение Пресвятой Богородицы — паримии Богородицы
16 Перенесение Нерукотворенного образа Господа нашего Иисуса Христа
I — Втор. **4**, 1, 6–7, 9–15
II — Втор. **5**, 1–7, 9–10, 23–26, 28; **6**, 1–5, 13, 18
III — 3 Цар. **8**, 22–23, 27–30
21 Прп. Аврамия Смоленского — паримии преподобного
24 Перенесение мощей свт. Петра, митр. Московского — паримии те же, что и 21 декабря
26 Сретение Владимирской иконы Пресвятой Богородицы — паримии Богородицы
28 Обретение мощей преподобного Иова, игумена Почаевского — паримии преподобного
29 Усекновение главы Иоанна Предтечи — паримии общие Предтечи
30 Перенесение мощей св. блгв. вел. кн. Александра Невского
I — Ис. **66**, 10–14
II — Ис. **61**, 10–11: **62**, 1–5
III — Ис. **60**, 1–16
† Св. Александра Свирского — паримии преподобного

ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ ЧТЕНИЯ СЫРНОЙ СЕДМИЦЫ И СВЯТОГО ВЕЛИКОГО ПОСТА

Сырная седмица

Ср. на 6-м часе — Иоил. **2**, 12–26
на вечерне — Иоил. **3**, 12–21
Пт. на 6-м часе — Зах. **8**, 7–17
на вечерне — Зах. **8**, 19–23

Первая седмица

Пн. на 6-м часе — Ис. **1**, 1–20
на вечерне — Быт. **1**, 1–13; Прит. **1**, 1–20
Вт. на 6-м часе — Ис. **1**, 19–31; **2**, 1–3
на вечерне — Быт. **1**, 14–23; Прит. **1**, 20–33
Ср. на 6-м часе — Ис. **2**, 3–11
на вечерне — Быт. **1**, 24–31; **2**, 1–3; Прит. **2**, 1–22
Чт. на 6-м часе — Ис. **2**, 11–21
на вечерне — Быт. **2**, 4–19; Прит. **3**, 1–18
Пт. на 6-м часе — Ис. 3, 1–14
на вечерне — Быт. **2**, 20–25; **3**, 1–20; Прит. **3**, 19–34

Вторая седмица

Пн. на 6-м часе — Ис. **4**, 2–6; **5**, 1–7
на вечерне — Быт. **3**, 21–24; **4**, 1–7; Прит. **3**, 34–35; **4**, 1–22
Вт. на 6-м часе — Ис. **5**, 7–16
на вечерне — Быт. **4**, 8–15; Прит. **5**, 1–15
Ср. на 6-м часе — Ис. **5**, 16–25
на вечерне — Быт. **4**, 16–26; Прит. **5**, 15–23; **6**, 1–3
Чт. на 6-м часе — Ис. **6**, 1–12
на вечерне — Быт. **5**, 1–24; Прит. **6**, 3–20
Пт. на 6-м часе — Ис. **7**, 1–14
на вечерне — Быт. **5**, 32; **6**, 1–8; Прит. **6**, 20–35; **7**, 1

Третья седмица

Пн. на 6-м часе — Ис. **8**, 13–22; **9**, 1–7
на вечерне — Быт. **6**, 9–22; Прит. **8**, 1–21
Вт. на 6-м часе — Ис. **9**, 9–21; **10**, 1–4
на вечерне — Быт. **7**, 1–5; Прит. **8**, 32–36; **9**, 1–11
Ср. на 6-м часе — Ис. **10**, 12–20
на вечерне — Быт. **7**, 6–9; Прит. **9**, 12–18
Чт. на 6-м часе — Ис. **11**, 10–16; **12**, 1–2
на вечерне — Быт. **7**, 11–24; **8**, 1–3; Прит. **10**, 1–22
Пт. на 6-м часе — Ис. **13**, 2–13
на вечерне — Быт. **8**, 4–21; Прит. **10**, 31–32; **11**, 1–12

Четвертая седмица

Пн. на 6-м часе — Ис. **14**, 24–32
на вечерне — Быт. **8**, 21–22; **9**, 1–7; Прит. **11**, 19–31; **12**, 1–6
Вт. на 6-м часе — Ис. **25**, 1–9
на вечерне — Быт. **9**, 8–17; Прит. **12**, 8–22
Ср. на 6-м часе — Ис. **26**, 21; **27**, 1–9
на вечерне — Быт. **9**, 18–29; **10**, 1; Прит. **12**, 23–28; **13**, 1–9
Чт. на 6-м часе — Ис. **28**, 14–22
на вечерне — Быт. **10**, 32; **11**, 1–9; Прит. **13**, 20–26; **14**, 1–6
Пт. на 6-м часе — Ис. **29**, 13–23
на вечерне — Быт. **12**, 1–7; Прит. **14**, 15–26

Пятая седмица

Пн. на 6-м часе — Ис. **37**, 33–38; **38**, 1–6
на вечерне — Быт. **13**, 12–18; Прит. **14**, 27–35: **15**, 1–4
Вт. на 6-м часе — Ис. **40**, 18–31
на вечерне — Быт. **15**, 1–15; Прит. **15**, 7–19
Ср. на 6-м часе — Ис. **41**, 4–14
на вечерне — Быт. **17**, 1–9; Прит. **15**, 20–33; **16**, 1–9
Чт. на 6-м часе — Ис. **42**, 5–16
на вечерне — Быт. **18**, 20–33; Прит. **16**, 17–33; **17**, 1–17
Пт. на 6-м часе — Ис. **45**, 11–17
на вечерне — Быт. **22**, 1–18; Прит. **17**, 17–28; **18**, 1–5

Шестая седмица

Пн. на 6-м часе — Ис. **48**, 17–22; **49**, 1–4
на вечерне — Быт. **27**, 1–41; Прит. **19**, 16–25
Вт. на 6-м часе — Ис. **49**, 6–10
на вечерне — Быт. **31**, 3–16; Прит. **21**, 3–21
Ср. на 6-м часе — Ис. **58**, 1–11
на вечерне — Быт. **43**, 26–31; **45**, 1–16; Прит. **21**, 23–31; **22**, 1–4
Чт. на 6-м часе — Ис. **65**, 8–16
на вечерне — Быт. **46**, 1–7; Прит. **33**, 15–35; **24**, 1–5
Пт. на 6-м часе — Ис. **66**, 10–24
на вечерне — Быт. **49**, 33; **50**, 1–26; Прит. **31**, 8–32
Сб. на великой вечерне (на всенощном бдении)
— Быт. **49**, 1–2, 8–12; Соф. **3**, 14–19; Зах. **9**, 9–15

Страстная седмица (7-я)

Великий Понедельник на 6-м часе — Иез. **1**, 1–20
на вечерне — Исх. **1**, 1–20; Иов **1**, 1–12
Великий Вторник на 6-м часе — Иез. **1**, 21–28; **2**, 1
на вечерне — Исх. **2**, 5–10; Иов **1**, 13–22
Великая Среда на 6-м часе — Иез. **2**, 3–10; **3**, 1–3
на вечерне — Исх. **2**, 11–22; Иов **2**, 1–10
Великий Четверг на 1-м часе — Иер. **11**, 18–23; **12**, 1–5, 9–11, 14–15
на вечерне — Исх. **19**, 10–19; Иов **38**, 1–23; **42**, 1–5; Ис. **50**, 4–11
Великая Пятница на 1-м часе — Зах. **11**, 10–13
на 3-м часе — Ис. **50**, 4–11
на 6-м часе — Ис. **52**, 13–15; **53**, 1–12; **54**, 1
на 9-м часе — Иер. **11**, 18–23; **12**, 1–5, 9–11, 14–15
на вечерне — Исх. **33**, 11–23; Иов **42**, 12–17; Ис. **52**, 13–15; **53**, 1–12; **54**, 1
Великая Суббота на утрене, по великом славословии
— Иез. **37**, 1–14
на вечерне I — Быт. **1**, 1–13
II — Ис. **60**, 1–16
III — Исх. **12**, 1–11
IV — Ион. **1**, 1–16; **2**, 1– 11; **3**, 1–10; **4**, 1–11
V — Нав. **5**, 10–15

VI — Исх. **13**, 20–22; **14**, 1–32; (**15**, 1–19)
VII — Соф. **3**, 8–15
VIII — 3 Цар. **17**, 8–23
IX — Ис. **61**, 10–11; **62**, 1–5
X — Быт. **22**, 1–18
XI — Ис. **61**, 1–9
XII — 4 Цар. **4**, 8–37
XIII — Ис. **63**, 11–19; **64**, 1–5
XIV — Иер. **31**, 31–34
XV — Дан. **3**, 1–56, (57–88)

ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ ЧТЕНИЯ СВЯТОЙ ПЯТИДЕСЯТНИЦЫ

Седмица по Пасхе	Праздник		
4-я	Преполовение	I —	Мих **4**, 2–3, 5; **6**, 2–5, 8; **5**, 4
	(среда)	II —	Ис. **55**, 1; **12**, 3–4; **55**, 2–3, 6–13
		III —	Прит. **9**, 1–11
6-я	Вознесение	I —	Ис. **2**, 2–3
	Господне	II —	Ис. **62**, 10–12; **63**, 1–3, 7–9
	(четверг)	III —	Зах. **14**, 4, 8–11
7-я	Святых 318 отец в Никее — паримии святых отцов		
Неделя Пятидесятницы		I —	Чис. **11**, 16–17, 24–29
		II —	Иоил. **2**, 23–32
		III —	Иез. **36**, 24–28
Неделя Всех святых		I —	Ис. **43**, 9–14
		II —	Прем. **3**, 1–9
		III —	Прем. **5**, 15–24; **6**, 1–3

ПАРИМИИ ОБЩИЕ НА ПРАЗДНИКИ И СВЯТЫХ

На праздники Господни	I —	Исх. **24**, 12–18
	II —	Втор. **4**, 1, 6–7, 9–15
	III —	Втор. **5**, 1–7, 9–10, 23–26, 28; **6**, 1–5, 13, 18
Пресвятой Богородицы	I —	Быт. **28**, 10–17
	II —	Иез. **43**, 27; **44**, 1–4
	III —	Прит. **9**, 1–11
Честного и Животворящего Креста	I —	Исх. **15**, 22–27; **16**, 1
	II —	Прит. **3**, 11–18
	III —	Ис. **60**, 11–16
Святых Бесплотных Сил	I —	Нав. **5**, 13–15
	II —	Суд. **6**, 2, 7, 11–24
	III —	Ис. **14**, 7–20
Св. Иоанна Предтечи	I —	Ис. **40**, 1–3, 9; **41**, 17–18; **45**, 8; **48**, 20–21; **54**, 1
	II —	Мал. **3**, 1; Мк **1**, 2; Мал. **3**, 1–3, 5–7, 12, 18, 17; **4**, 4–6
	III —	Прем. **4**, 7, 16–17, 19–20; **5**, 1–7
Пророка	I —	Прем. **3**, 1–9
	II —	Прем. **5**, 15–24; **6**, 1–3
	III —	Прем. **4**, 7, 16–17, 19–20; **5**, 1–7

Святых отцов	I — Быт. **14**, 14–20
	II — Втор. **1**, 8–11, 15–17
	III — Втор. **10**, 14–21
Святителя[1]	I — Прит. **10**, 7, 6; **3**, 13–16; **8**, 6, 34–35, 4, 12, 14, 17, 5–9; **1**, 23; **15**, 4
	II — Прит. **10**, 31–32; **11**, 2; **10**, 2; **11**, 7, 19; **13**, 2, 9; **15**, 2; **14**, 33; **22**, 12; Прем. **6**, 12–16; **7**, 30; **8**, 2–4, 7–9, 17–18, 21; **9**, 1–5, 10–11, 14
	III — Прит. **29**, 2; Прем. **4**, 1, 14; **6**, 11, 17–18, 21–23; **7**, 15–16, 21–22, 26–27, 29; **10**, 9–10, 12; **7**, 30; **2**, 1, 10–17, 19–22; **15**, 1; **16**, 13; Прит. **3**, 34
Святителей	I — Прит. **10**, 7, 6; **3**, 13–16; **8**, 6, 34–35, 4, 12, 14, 17, 5–9; **1**, 23; **15**, 4
	II — Прит. **10**, 31–32; **11**, 1–2, 4, 3, 5–12
	III — Прем. **4**, 7–15
Мученика	I — Ис. **43**, 9–14
	II — Прем. **3**, 1–9
	III — Прем. **4**, 7–15
Мучеников, священномученика, священномучеников, безмездников, мученицы, мучениц, преподобных жен, преподобномученицы, преподобномучениц	I — Ис. **43**, 9–14 II — Прем. **3**, 1–9 III — Прем. **5**, 15–24; **6**, 1–3
Преподобного, преподобных, преподобномученика, преподобномучеников, исповедника, Христа ради юродивого, преподобной жены	I — Прем. **3**, 1–9 II — Прем. **5**, 15–24; **6**, 1–3 III — Прем. **4**, 7–15

ПАРИМИИ НА РАЗНЫЕ СЛУЧАИ

На обновление храма	I — 3 Цар. **8**, 22–23, 27–30
	II — Прит. **3**, 19–34
	III — Прит. **9**, 1–11
На благословение колокола или звона	Чис. **10**, 1–10

УКАЗАТЕЛЬ КНИГ ВЕТХОГО ЗАВЕТА, ИСПОЛЬЗУЕМЫХ В БОГОСЛУЖЕБНЫХ ЧТЕНИЯХ[2]

Бытие

1, 1–13 — 25 дек.: Рождество Христово (II); 6 янв.: Святое Богоявление (II); пн. 1 седмицы Великого поста (II)[3]; Великая Суббота (II)

---

[1] На практике в службах святителю указанные чтения могут быть представлены не полностью.

[2] Дни чтения общих паримий указаны в конце данного указателя.

[3] Все великопостные чтения книги Бытия полагаются на вечерне.

	14–23	— вт. 1 седмицы Великого поста
	24–31; **2**, 1–3	— ср. 1 седмицы Великого поста
2,	20–25; **3**, 1–20	— пт. 1 седмицы Великого поста
	4–19	— чт. 1 седмицы Великого поста
3,	21–24; **4**, 1–7	— пн. 2 седмицы Великого поста
4,	8–15	— вт. 2 седмицы Великого поста
	16–26	— ср. 2 седмицы Великого поста
5,	1–24	— чт. 2 седмицы Великого поста
	32; **6**, 1–8	— пт. 2 седмицы Великого поста
6,	9–22	— пн. 3 седмицы Великого поста
7,	1–5	— вт. 3 седмицы Великого поста
	6–9	— ср. 3 седмицы Великого поста
	11–24; **8**, 1–3	— чт. 3 седмицы Великого поста
8,	4–21	— пт. 3 седмицы Великого поста
	21–22; **9**, 1–7	— пн. 4 седмицы Великого поста
9,	8–17	— вт. 4 седмицы Великого поста
	18–29; **10**, 1	— ср. 4 седмицы Великого поста
10,	32; **11**, 1–9	— чт. 4 седмицы Великого поста
12,	1–7	— пт. 4 седмицы Великого поста
13,	12–18	— пн. 5 седмицы Великого поста
14,	14–20	— Святых отец (I)
15,	1–15	— вт. 5 седмицы Великого поста
17,	1–2, 4–8, 3, 9–12, 14	— 1 янв.: Обрезание Господне, свт. Василия Великого (I)
	1–9	— ср. 5 седмицы Великого поста
	15–17, 19; **18**, 11–14; **21**, 1–2, 4–8	— 24 июня: Рождество св. Иоанна Предтечи (I)
18,	1–14	— 5 сент.: св. пророка Захарии и св. прав. Елисаветы (I)
	20–33	— чт. 5 седмицы Великого поста
21,	1–2, 4–8	— *см.* **17**, 15–17 и далее
22,	1–18	— пт. 5 седмицы Великого поста; Великая Суббота (X)
27,	1–41	— пн. 6 седмицы Великого поста
28,	10–17	— Пресвятой Богородице (I); Иверской (13 окт., 12 фев.) и Почаевской (23 июля) икон Пресвятой Богородицы (I)
31,	3–16	— вт. 6 седмицы Великого поста
32,	1–10	— 6 янв.: Святое Богоявление (I)
43,	26–31; **45**, 1–16	— ср. 6 седмицы Великого поста
46,	1–7	— чт. 6 седмицы Великого поста
49,	1–2, 8–12	— сб. 6 седмицы Великого поста (на великой вечерне / всенощном бдении)
	33; **50**, 1–26	— пт. 6 седмицы Великого поста

Исход

1,	1–20	— Великий Понедельник[1]
2,	5–10	— 6 янв.: Святое Богоявление (IX); Великий Вторник
	11–22	— Великая Среда

[1] Чтения книги Исхода во дни Страстной Седмицы полагаются на вечерне.

3, 1–5 — 13 окт., 12 фев.: Иверской иконы Пресвятой Богородицы (II)

1–8 — 25 марта (на литургии) Благовещение Пресвятой Богородицы (I); 23 июля: Почаевской иконы Пресвятой Богородицы (II)

12, 1–11 — Великая Суббота (III)

51; **13**, 1–3, 10–12, 14–16; **22**, 29 — 2 фев.: Сретение Господне (I)

13, 18–22 — 13 окт., 12 фев.: Иверской иконы Пресвятой Богородицы (III)

20–22; **14**, 1–32; (15, 1–19) — Великая Суббота (6-я паримия)

14, 15–18, 21–23, 27–29 — 6 янв.: Святое Богоявление (II)

15, 22–27; **16**, 1 — Честного и Животворящего Креста (I); 14 сент.: Воздвижение Креста Господня; 6 янв.: Святое Богоявление (III, на вечерне); 10 июля: Положение ризы Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа (I)

19, 10–19 — Великий Четверг

22, 29 — *см.* 12, 51 и далее

24, 12–18 — Общая на праздники Господни (I); 6 авг.: Преображение Господне (I)

33, 11–23 — Великая Пятница

11–23; **34**, 4–6, 8 — 6 авг.: Преображение Господне (II)

40, 1–5, 9–10, 16, 34–35 — 21 нояб.: Введение во храм Пресвятой Богородицы (I)

Левит

12, 1–4, 6, 8 — 2 фев.: Сретение Господне (I)

26, 3–12, 14–17, 19–20, 22, 33, 40–41 — 1 сент.: прп. Симеона Столпника и церковное Новолетие (II)

Числа

8, 15–17 — 2 фев.: Сретение Господне (I)

10, 1–10 — На благословение колокола или звона

11, 16–17, 24–29 — Неделя Пятидесятницы (I)

24, 2–3, 5–9, 17–18 — 25 дек.: Рождество Христово (II, на вечерне)

Второзаконие

1, 8–11, 15–17 — Святых отец (II); 30 янв.: свтт. Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста (I)

4, 1, 6–7, 9–15 — Общая на праздники Господни (II); 16 авг.: Перенесение Нерукотворенного образа Господа нашего Иисуса Христа (I)

5, 1–7, 9–10, 23–26, 28; **6**, 1–5, 13, 18 — Общая на праздники Господни (III); 16 авг.: Перенесение Нерукотворенного образа Господа нашего Иисуса Христа (II)

10, 14–21 — Святых отец (III); 30 янв.: Святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста (II)

Книга Иисуса Навина

3, 7–8, 15–17	— 6 янв.: Святое Богоявление (IV, на вечерне)
5, 10–15	— Великая Суббота (V, на вечерне)
13–15	— Святых Бесплотных Сил (I)

Книга Судей израилевых

6, 2, 7, 11–24	— Святых Бесплотных Сил (II)
36–40	— 6 янв.: Святое Богоявление (X, на вечерне)
13, 2–8, 13–14,	
17–18, 21	— 24 июня: Рождество св. Иоанна Предтечи (II)
2–20	— 5 сент.: св. пророка Захарии и св. прав. Елисаветы (II)

Первая книга Царств

1, 9–20	— 5 сент.: св. пророка Захарии и св. прав. Елисаветы (III).

Третья книга Царств

7, 51; **8**, 1, 3–7, 9–11	— 21 нояб.: Введение во храм Пресвятой Богородицы (II)
8, 22–23, 27–30	— На обновление храма (I); 13 сент.: Обновление храма Воскресения Христова (I); 21 мая: Свв. равноап. Константина и Елены; 15 июля: св. блгв. равноап. вел. кн. Владимира (I); 16 авг.: Перенесение Нерукотворенного образа Господа нашего Иисуса Христа (III)
17, 1–23	— 20 июля: св. пророка Илии (I)
8–23	— Великая Суббота (VIII, на вечерне)
18, 1, 17–41, 44, 42, 45–46; 19, 1–16	— 20 июля: св. пророка Илии (II)
30–39	— 6 янв.: Святое Богоявление (XI, на вечерне)
19, 3–9, 11–13, 15–16	— 6 авг.: Преображение Господне (III)
19–21	— 20 июля: св. пророка Илии (III)

Четвертая книга Царств

2, 1, 6–14	— 20 июля: св. пророка Илии (III)
6–14	— 6 янв.: Святое Богоявление (V, на вечерне)
19–22	— 6 янв.: Святое Богоявление (XII, на вечерне)
4, 8–37	— Великая Суббота (XII, на вечерне)
5, 9–14	— 6 янв.: Святое Богоявление (VI, на вечерне)

Книга Иова[1]

1, 1–12	— Великий Понедельник
13–22	— Великий Вторник
2, 1–10	— Великая Среда
38, 1–23; **42**, 1–5	— Великий Четверг
42, 12–17	— Великая Пятница

Притчи Соломона

1, 1–20	— пн. 1 седмицы Великого поста[2]
20–33	— вт. 1 седмицы Великого поста
23	— *см.* 10, 7 и далее

[1] Чтения полагаются на вечерне.

[2] Великопостные чтения книги Притчей полагаются на вечерне.

2, 1–22	— ср. 1 седмицы Великого поста
3, 1–18	— чт. 1 седмицы Великого поста
11–18	— Честного и Животворящего Креста (II); 14 сент.: Воздвижение Креста Господня; 10 июля: Положение ризы Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа (II); 1 авг.: на службу в храме Всемилостивого Спаса (I)
13–16	— *см.* 10, 7 и далее
19–34	— На обновление храма (II); 13 сент.: Обновление храма Воскресения Христова (II); пт. 1 седмицы Великого поста
34	— Общая святителя (III)
34–35; **4**, 1–22	— пн. 2 седмицы Великого поста
5, 1–15	— вт. 2 седмицы Великого поста
15–23; 6, 1–3	— ср. 2 седмицы Великого поста
6, 20–35; **7**, 1	— пт. 2 седмицы Великого поста
3–20	— чт. 2 седмицы Великого поста
8, 1–21	— пн. 3 седмицы Великого поста
6, 34–35, 4, 12, 14, 17, 5–9	— *см.* 10, 7 и далее
22–30	— 1 янв.: Обрезание Господне. свт. Василия Великого (II); 25 марта (на литургии) Благовещение Пресвятой Богородицы (II)
32–36; **9**, 1–11	— вт. 3 седмицы Великого поста
9, 1–11	— Пресвятой Богородице (III); На обновление храма (III); 13 сент.: Обновление храма Воскресения Христова (III); 1 авг.: на службу в храме Всемилостивого Спаса (III); Преполовение Пятидесятницы (III)
12–18	— ср. 3 седмицы Великого поста
10, 1–22	— чт. 3 седмицы Великого поста
31–32; **11**, 1–12	— пт. 3 седмицы Великого поста
31–32; **11**, 1–2, 4, 3, 5–12	— Общая святителей (II); 25 сент. †, 5 июля (обретение мощей) прп. Сергия Радонежского (II); 1 янв.: Обрезание Господне. свт. Василия Великого (III)
31–32; **11**, 2; **10**, 2; **11**, 7, 19; **13**, 2, 9; **15**, 2; **14**, 33; **22**, 12	— Общая святителя (II); 21 дек.: † свт. Петра Московского (III); 9 янв.: свт. Филиппа Московского (III); 12 янв.: свт. Саввы Сербского (III); 31 янв.: свт. Никиты Новгородского (III); 3 июля: Перенесение мощей свт. Филиппа Московского (III); 24 авг.: Перенесение мощей свт. Петра Московского (III); 25 янв.: свт. Григория Богослова (II)
7, 6; **3**, 13–16; **8**, 6, 34–35, 4, 12, 14, 17, 5–9; **1**, 23; **15**, 4	— Общая святителя (I); Общая святителей (I); 25 сент. †, 5 июля обретение мощей прп. Сергия Радонежского (I); 21 дек.: † свт. Петра Московского (I); 9 янв.: свт. Филиппа

	Московского (I); 12 янв.: свт. Саввы Сербского (I); 25 янв.: свт. Григория Богослова (I); 31 янв.: свт. Никиты Новгородского (I); 3 июля: Перенесение мощей свт. Филиппа Московского (I); 24 авг.: Перенесение мощей свт. Петра Московского (I)
11, 19–31; **12**, 1–6	— пн. 4 седмицы Великого поста
12, 8–22	— вт. 4 седмицы Великого поста
23–28; **13**, 1–9	— ср. 4 седмицы Великого поста
13, 2, 9	— *см.* 10, 31–32
20–26; **14**, 1–6	— чт. 4 седмицы Великого поста
14, 15–26	— пт. 4 седмицы Великого поста
27–35; **15**, 1–4	— пн. 5 седмицы Великого поста
33	— *см.* 10, 31–32 и далее
15, 2	— *см.* 10, 31–32 и далее
4	— *см.* 10, 7 и далее
20–33; **16**, 1–9	— ср. 5 седмицы Великого поста
7–19	— вт. 5 седмицы Великого поста
16, 17–33; **17**, 1–17	— чт. 5 седмицы Великого поста
17, 17–28; **18**, 1–5	— пт. 5 седмицы Великого поста
19, 16–25	— пн. 6 седмицы Великого поста
21, 3–21	— вт. 6 седмицы Великого поста
23–31; **22**, 1–4	— ср. 6 седмицы Великого поста
22, 12	— *см.* 10, 31–32 и далее
24, 1–5	— *см.* 33, 15–35 и далее
29, 2	— Общая святителя (III)
31, 8–32	— пт. 6 седмицы Великого поста
33, 15–35; **24**, 1–5	— чт. 6 седмицы Великого поста

Книга Премудрости Соломона

2, 1, 10–17, 19–22	— *см.* 4, 1 и далее
3, 1–9	— Общая пророка (I); Общая мученика (II); Общая мучеников, священномученика (-ов), безмездников, мучениц (-ы), преподобных жен, преподобномучениц (-ы) (II); Общая преподобного (-ых), преподобномученика (-ов), исповедника, Христа ради юродивого, преподобной жены (I); 25 сент. †, 5 июля прп. Сергия Радонежского (III); 26 нояб.: свт. Иннокентия Иркутского (II); 30 янв.: свтт. Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста (III); Неделя Всех святых (II)
4, 1, 14; **6**, 11, 17–18, 21–23; **7**, 15–16, 21–22, 26–27, 29; **10**, 9–10, 12; **7**, 30; **2**, 1, 10–17, 19–22; **15**, 1; **16**, 13	— Общая святителя (III)
7, 16–17, 19–20; **5**, 1–7	— 21 дек.: † свт. Петра Московского (II); 9 янв.: свт. Филиппа Московского (II); 12 янв.: свт. Саввы Сербского (II); 31 янв.: свт. Никиты Новгородского (II);

3 июля: Перенесение мощей свт. Филиппа Московского (II); 24 авг.: Перенесение мощей свт. Петра Московского (II)

7–15 — Общая мученика (III); Общая святителей (III); Общая преподобного (-ых), преподобномученика (-ов), исповедника, Христа ради юродивого, преподобной жены (III); 1 сент.: прп. Симеона Столпника и церковное Новолетие (III); 26 окт.: св. вмч. Димитрия (III); 26 нояб.: свт. Иннокентия Иркутского (III); 25 янв.: свт. Григория Богослова (III)

7, 16–17, 19–20; **5**, 1–7 — Общая пророка (III); Общая св. Иоанна Предтечи (III)

5, 15–24; **6**, 1–3 — Общая пророка (II); Общая мучеников, священномученика (-ов), безмездников, мучениц (-ы), преподобных жен, преподобномучениц (-ы) (III); Общая преподобного (-ых), преподобномученика (-ов), исповедника, Христа ради юродивого, преподобной жены (II); 24 мая: св. Никиты Столпника (III); Неделя Всех святых (III)

6, 11, 17–18, 21–23; **7**, 15–16, 21–22, 26–27, 29 — *см.* 4, 1 и далее

12–16; **7**, 30; **8**, 2–4, 7–9, 17–18, 21; **9**, 1–5, 10–11, 14 — Общая святителя (II); 21 дек.: † свт. Петра Московского; 9 янв.: свт. Филиппа Московского; 12 янв.: свт. Саввы Сербского; 25 янв.: свт. Григория Богослова (II); 31 янв.: свт. Никиты Новгородского; 3 июля: Перенесение мощей свт. Филиппа Московского; 24 авг.: Перенесение мощей свт. Петра Московского (III)

10, 9–10, 12; **7**, 30 — *см.* 4, 1 и далее

15, 1 — *см.* 4, 1 и далее

16, 13 — *см.* 4, 1 и далее

Книга пророка Исаии

1, 1–20 — пн. 1 седмицы Великого поста (на 6-м часе)

16–20 — 5 янв.: Навечерие Просвещения (на 3-м часе); 6 янв.: Святое Богоявление (VII, на вечерне)

19–31; **2**, 1–3 — вт. 1 седмицы Великого поста (на 6-м часе)

2, 2–3 — Вознесение Господне (I)

3–11 — ср. 1 седмицы Великого поста (на 6-м часе)

11–21 — чт. 1 седмицы Великого поста (на 6-м часе)

3, 1–14 — пт. 1 седмицы Великого поста (на 6-м часе)

4, 2–6; **5**, 1–7 — пн. 2 седмицы Великого поста (на 6-м часе)

5, 7–16 — вт. 2 седмицы Великого поста (на 6-м часе)

16–25 — ср. 2 седмицы Великого поста (на 6-м часе)

6, 1–12 — 2 фев.: Сретение Господне (II); чт. 2 седмицы Великого поста (на 6-м часе)

7, 1–14 — пт. 2 седмицы Великого поста (на 6-м часе)
10–16; **8**, 1–4, 8–10 — 24 дек.: Навечерие Рождества Христова (на 6-м часе); 25 дек.: Рождество Христово (VIII, на вечерне)
8, 13–22; **9**, 1–7 — пн. 3 седмицы Великого поста (на 6-м часе)
9, 6–7 — 24 дек.: Навечерие Рождества Христова (на 9-м часе); 25 дек.: Рождество Христово (VII, на вечерне)
9–21; **10**, 1–4 — вт. 3 седмицы Великого поста (на 6-м часе)
10, 12–20 — ср. 3 седмицы Великого поста (на 6-м часе)
11, 1–10 — 25 дек.: Рождество Христово (IV, на вечерне)
10–16; **12**, 1–2 — чт. 3 седмицы Великого поста (на 6-м часе)
12, 3–4 — *см.* 55, 1 и далее
3–6 — 5 янв.: Навечерие Просвещения (на 6-м часе); 6 янв.: Святое Богоявление (III)
13, 2–13 — пт. 3 седмицы Великого поста (на 6-м часе)
14, 7–20 — Святых Бесплотных Сил (III)
13–17, 24–27 — 25 дек.: Рождество Христово (на молебном пении)
24–32 — пн. 4 седмицы Великого поста (на 6-м часе)
19, 1, 3–5, 12, 16, 19–21 — 2 фев.: Сретение Господне (III)
25, 1–9 — вт. 4 седмицы Великого поста (на 6-м часе)
26, 21; **27**, 1–9 — ср. 4 седмицы Великого поста (на 6-м часе)
28, 14–22 — чт. 4 седмицы Великого поста (на 6-м часе)
29, 13–23 — пт. 4 седмицы Великого поста (на 6-м часе)
35, 1–10 — 26 нояб.: свт. Иннокентия Иркутского (I); 5 янв.: Навечерие Просвещения (на 1-м часе); 6 янв.: Святое Богоявление (I)
37, 33–38; **38**, 1–6 — пн. 5 седмицы Великого поста (на 6-м часе)
40, 1–3, 9; **41**, 17–18; **45**, 8; **48**, 20–21; **54**, 1 — Общая св. Иоанна Предтечи (I); 24 июня: Рождество св. Иоанна Предтечи (III)
18–31 — вт. 5 седмицы Великого поста (на 6-м часе)
41, 4–14 — ср. 5 седмицы Великого поста (на 6-м часе)
42, 5–16 — чт. 5 седмицы Великого поста (на 6-м часе)
43, 9–14 — Общая мученика (I); Общая мучеников, священномученика (-ов), безмездников, мучениц (-ы), преподобных жен, преподобномучениц (-ы) (I); Неделя Всех святых (I); 24 мая: св. Никиты Столпника (I)
45, 8 — *см.* 40, 1–3 и далее
45, 11–17 — пт. 5 седмицы Великого поста (на 6-м часе)
48, 20–21 — *см.* 40, 1–3 и далее
17–22; **49**, 1–4 — пн. 6 седмицы Великого поста (на 6-м часе)
49, 6–10 — вт. 6 седмицы Великого поста (на 6-м часе)
8–15 — 5 янв.: Навечерие Просвещения (на 9-м часе); 6 янв.: Святое Богоявление (XIII, на вечерне)
50, 4–11 — Великая Пятница (на 3-м часе); Великий Четверг (на вечерне)
52, 13–15; **53**, 1–12; **54**, 1 — Великая Пятница (на 6-м часе); Великая Пятница (на вечерне)

54,	1	— *см.* 40, 1–3 и далее
55,	1; **12**, 3–4;	
	55, 2–3, 6–13	— Преполовение Пятидесятницы (II)
	1–13	— 6 янв.: Святое Богоявление (II)
58,	1–11	— ср. 6 седмицы Великого поста (на 6-м часе)
60,	1–16	— 21 мая: Свв. равноапп. Константина и Елены; 15 июля: св. блгв. равноап. вел. кн. Владимира (III); 30 авг.: Перенесение мощей св. блгв. вел. кн. Александра Невского (III); Великая Суббота (II, на вечерне)
	11–16	— Честного и Животворящего Креста (III); 14 сент.: Воздвижение Креста Господня; 10 июля: Положение ризы Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа (III); 1 авг.: на службу в храме Всемилостивого Спаса (II)
61,	1–9	— 1 сент.: прп. Симеона Столпника и церковное Новолетие (I); Великая Суббота (XI, на вечерне)
	10–11; **62**, 1–5	— 21 мая: Свв. равноапп. Константина и Елены; 15 июля: св. блгв. равноап. вел. кн. Владимира (II); 30 авг.: Перенесение мощей св. блгв. вел. кн. Александра Невского (II); Великая Суббота (IX, на вечерне)
62,	6–12	— 24 мая: св. Никиты Столпника (II)
	10–12; **63**, 1–3, 7–9	— Вознесение Господне (II)
63,	11–19; **64**, 1–5	— Великая Суббота (XIII, на вечерне)
	15–19; **64**, 1–5, 8–9	— 26 окт.: св. вмч. Димитрия (I)
65,	8–16	— чт. 6 седмицы Великого поста (на 6-м часе)
66,	10–14	— 30 авг.: Перенесение мощей св. блгв. вел. кн. Александра Невского (I)
	10–24	— пт. 6 седмицы Великого поста (на 6-м часе)

Книга пророка Иеремии

2,	2–12	— 26 окт.: св. вмч. Димитрия (II)
11,	18–23; **12**, 1–5, 9–11, 14–15	— Великая Пятница (на 9-м часе); Великий Четверг (на 1-м часе)
31,	31–34	— Великая Суббота (XIV, на вечерне)

Книга пророка Варуха[1]

3,	36–38; **4**, 1–4	— 24 дек.: Навечерие Рождества Христова (на 3-м часе); 25 дек.: Рождество Христово (V, на вечерне)

Книга пророка Иезекииля

1,	1–20	— Великий Понедельник (на 6-м часе)
	21–28; **2**, 1	— Великий Вторник (на 6-м часе)
2,	3–10; **3**, 1–3	— Великая Среда (на 6-м часе)
36,	24–28	— Неделя Пятидесятницы (III)
37,	1–14	— Великая Суббота (на утрене)
43,	27; **44**, 1–4	— Пресвятой Богородице (II); 21 нояб.: Введение во храм Пресвятой Богородицы (III); 23 июля: Почаевской иконы Пресвятой Богородицы (III)

[1] См. выше примеч. 1 на с. 227.

Книга пророка Даниила

2, 31–36, 44–45 — 25 дек.: Рождество Христово (VI, на вечерне)
3, 1–56, (57–88) — Великая Суббота (XV, на вечерне)

Книга пророка Иоиля

2, 12–26 — ср. сырной седмицы (на 6-м часе)
23–32 — Неделя Пятидесятницы (II)
3, 12–21 — ср. сырной седмицы (на вечерне)

Книга пророка Ионы

1, 1–16; **2**, 1–11;
3, 1–10; **4**, 1–11 — Великая Суббота (IV, на вечерне)

Книга пророка Михея

4, 2–3, 5; **6**, 2–5, 8;
5, 4 — Преполовение Пятидесятницы (I)
6–7; **5**, 2–4 — 25 дек.: Рождество Христово (III, на вечерне)
5, 2–4 — 24 дек.: Навечерие Рождества Христова (на 1-м часе)
6, 2–5 — *см.* 4, 2–3 и далее

Книга пророка Софонии

3, 8–15 — Великая Суббота (VII, на вечерне)
14–19 — сб. 6 седмицы Великого поста (на великой вечерне / всенощном бдении)

Книга пророка Захарии

8, 7–17 — пт. сырной седмицы (на 6-м часе)
19–23 — пт. сырной седмицы (на вечерне)
9, 9–15 — сб. 6 седмицы Великого поста (на великой вечерне / всенощном бдении)
11, 10–13 — Великая Пятница (на 1-м часе)
14, 4, 8–11 — Вознесение Господне (III)

Книга пророка Малахии

3, 1–3, 5–7, 12, 18, 17;
4, 4–6 — Общая св. Иоанна Предтечи (II)

Дни чтения общих паримий

Бесплотных Сил — 8 нояб.: Собор архистратига Михаила

Богородицы — 8 сент.: Рождество Пресвятой Богородицы; 1 окт.: Покров Пресвятой Богородицы; 22 окт.: Казанской иконы Пресвятой Богородицы; 24 окт.: Иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость»; 27 нояб.: Знамение Пресвятой Богородицы, бывшее в Новгороде; 25 марта (на вечерне) Благовещение Пресвятой Богородицы; 21 мая, 23 июня, 26 авг.: Сретение Владимирской иконы Пресвятой Богородицы; явления икон Пресвятой Богородицы: Тихвинской (26 июня), Казанской (8 июля), Смоленской (28 июля); 15 авг.: Успение Пресвятой Богородицы

Мученика — 20 сент.: Свв. мчч. кн. Михаила и боярина его Феодора, Черниговских; 22 нояб.: св. блгв. кн. Михаила Тверского; 24 нояб.: св. мч. Меркурия Смоленского; 26 нояб.: Освящение храма св. вмч. Георгия (в Киеве); 23 апр.: св. вмч. Георгия Победоносца; 15 мая: Убиение св. Димитрия царевича; 2 июня:

св. вмч. Иоанна Нового; 8 июля: св. вмч. Прокопия; 24 июля: Свв. мчч. кнн. Бориса и Глеба; 30 июля: св. Иоанна воина

Мучеников — 13 дек.: Свв. мчч. Евстратия, Авксентия, Евгения, Мардария и Ореста; 9 марта: Свв. 40 мчч. в Севастии; 4 фев.: св. благв. вел. кн. Георгия

Мучениц — 28 окт.: св. мц. Параскевы

Предтечи — 24 фев.: Первое и второе обретение главы Иоанна Предтечи; 25 мая: Третье обретение главы Иоанна Предтечи; 29 авг.: Усекновение главы Иоанна Предтечи

Преподобного — 9 сент.: прп. Иосифа Волоцкого; 27 сент.: прп. Савватия Соловецкого; 28 сент.: прп. Харитона исповедника; прп. Григория, чудотворца Вологодского; 1 окт.: прп. Саввы Вишерского; 14 окт.: прп. Параскевы; 19 окт.: прп. Иоанна Рыльского; 23 окт.: прп. Иакова Боровицкого; 28 окт.: † прп. Иова Почаевского; 29 окт.: † прп. Аврамия, Ростовского чудотворца; 6 нояб.: прп. Варлаама Хутынского; 17 нояб.: прп. Никона Радонежского чудотворца; 19 нояб.: прпп. Варлаама и Иоасафа; 23 нояб.: † св. блгв. вел. кн. Александра Невского; 3 дек.: прп. Саввы Звенигородского; 5 дек.: прп. Саввы Освященного; 7 дек.: Прпп. Антония Сийского и Нила Столобенского; 2 янв.: † прп. Серафима Саровского; 10 янв.: прп. Павла Комельского; 11 янв.: прп. Феодосия Великого, общежитий начальника; 17 янв.: прп. Антония Великого; 20 янв.: прп. Евфимия Великого; 28 янв.: прп. Феодосия Тотемского; 4 фев.: прп. Кирилла Новоезерского; 11 фев.: прп. Димитрия Прилуцкого; 17 марта: † прп. Макария Калязинского; 1 апр.: прп. Евфимия Суздальского; 17 апр.: † прп. Зосимы Соловецкого; 1 мая: прп. Пафнутия Боровского; 3 мая: † Феодосия Печерского; 14 мая: прп. Исидора юродивого, Ростовского чудотворца; 16 мая: прп. Ефрема Перекомского; 19 мая: прп. Корнилия, Комельского чудотворца; 1 июня: прп. Дионисия, Глушицкого чудотворца; 9 июня: прп. Кирилла Белоезерского; 16 июня: прп. Тихона Калужского; 5 июля: прп. Афанасия Афонского; 8 июля: св. Прокопия Устюжского, Христа ради юродивого; 10 июля: прп. Антония Печерского; 19 июля: Открытие мощей прп. Серафима Саровского; 25 июля: прп. Макария Унженского; 3 авг.: прп. Антония Римлянина; 21 авг.: прп. Аврамия Смоленского; 28 авг.: Обретение мощей прп. Иова Почаевского; 30 авг.: прп. Александра Свирского

Преподобных — 19 сент.: † св. блгв. кн. Феодора и чад его; 11 сент.: прпп. Сергия и Германа, Валаамских чудотворцев перенесение мощей; 25 июня: Свв. чудотворцев Муромских: кн. Петра и княгини Февронии; 28 июня: Прпп. Сергия и Германа, Валаамских чудотворцев

Святителя — 7 сент.: свт. Иоанна Новгородского; 21 сент.: свт. Димитрия Ростовского; 4 окт.: Обретение мощей свт. Гурия Казанского и свт. Варсонофия Тверского; 5 окт.: свтт. Петра, Алексия, Ионы, Филиппа и Ермогена, Московских; 21 окт.: свт. Илариона Меглинского; 28 окт.: свт. Арсения Сербского; 5 нояб.: † свт. Ионы Новгородского; 13 нояб.: свт. Иоанна Златоуста; 27 янв.: Перенесение мощей свт. Иоанна Златоуста; 12 фев.: свт. Алексия Московского; 15 июня: свт. Ионы Московского

Святителей — 9 сент.: Обретение и перенесение мощей свт. Феодосия Черниговского; 23 нояб.: свт. Митрофана Воронежского; 27 нояб.: свт. Иакова Ростовского; 6 дек.: свт. Николая, архиеп. Мир Ликийских, Чудотворца; 15 дек.: свт. Стефана Сурожского; 5 фев.: † свт. Феодосия Черниговского; 11 фев.: † блгв. кн. Всеволода; 2 марта: † свт. Арсения Тверского; 11 марта: † свт. Евфимия

УКАЗАТЕЛЬ ОСНОВНЫХ ПОНЯТИЙ[1]

[1] В указателях приняты следующие обозначения: 25[2] — означает упоминание на с. 25 только в сноске 2; 25(2) — и на странце, и в сноске; сн. — означает упоминание в сноске, продолжающейся с предыдущей страницы.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН[1]

[1] Обозначение (св.) указывает на святых, отсутствующих в современных святцах ежегодного календаря Издательского Совета РПЦ. В указателе не учтены: постоянно встречающееся имя Господа нашего Иисуса Христа, имена четырех евангелистов в названиях толкований Священного Писания и имена в названиях храмов и учреждений.

СОДЕРЖАНИЕ

Митрополит Черногорско-Приморский
Амфилохий (Радович)

ИСТОРИЯ ТОЛКОВАНИЯ ВЕТХОГО ЗАВЕТА

Перевод с сербского Н. В. Ивкиной
под общей и научной редакцией А. Г. Дунаева

Религиозно-просветительское издание

Редактор *А. Г. Дунаев*
Младший редактор *Н. В. Ивкина*
Технический редактор *З. С. Кондрашова*
Корректоры *А. Г. Дунаев, А. Б. Григорьев*
Компьютерная верстка *И. И. Покидова*

Подписано в печать 20.11.2007. Формат 60x84 1/16.
Объем 16,5 п. л. Печать офс. Тираж 3 000 экз. Заказ №0703540.
Издательский Совет Русской Православной Церкви.
119435, Москва, Погодинская ул., 20/2

Оптовый отдел реализации: (495) 246-20-85, 246-52-08
Магазин: (495) 245-30-68

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленного электронного оригинал-макета
в ОАО «Ярославский полиграфкомбинат»
150049, Ярославль, ул. Свободы, 97

Митрополит Черногорский и Приморский Амфилохий (Радович) родился в Черногории 7 января 1938 г.

С 1976 года – профессор на Богословском факультете святого Иоанна Богослова Сербской Православной Церкви в Белграде на кафедре катехетики с методикой религиозного наставления. В 1985 году избран епископом Банатским. Из Вршаца переехал в Цетинь, где в сочельник Рождества 1991 года был хиротонисан митрополитом Черногорско-Приморским, Зетско-Бродским и Скендерийским и экзархом Печского престола. Владеет греческим, русским, итальянским, немецким, английским и французским языками. Член Союза писателей Сербии и Черногории.

Кроме богословия, философии, переводов митрополит Амфилохий занимается поэзией, эссеистикой, составлением проповедей. Он является одним из самых переводимых и известных современных сербских богословов нашего времени. В 2006 г. решением Ученого совета Московской духовной академии, утвержденным Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием II, митритрополиту владыке Амфилохию присуждена степень доктора богословия.

Издательский Совет
Русской Православной Церкви